KÖPRÜLÜ KÜT.
225
M. ASIM BY.

عدد کاغذ
٥٧
٥٢٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا لتحقيق العقايد الاسلامية ونور قلوبنا
بلوامع طوالع الانظار في المسائل الكلامية والصلوة والسلام على رسوله
الذي دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وعلى اله اهل التقوى والنقى
واصحابه نجوم الهدى وادلة الحسنى **وبعد** فيقول افقر الورى واضعف
العبيد السيد الكنوي محمد بن الحاج حميد هذه كلمات رشيقة بديعة وتعليقات
وثيقة بديعة على شرح العقايد العضدية لعلامة الدوان املیتها حين
الاشتغال بالمذاكرة مع بعض الاخوان سائلا من الله الكريم ان ينتفع بها
الطالبون وان يذكرني في خالص دعواتهم الناظرون وراجيا منه تعالى ان يتقبلها بحسن
القبول ويجعلها ذريعة الى وصول الخير افوق المامول وهو المعطي للسؤل والموفق لخير السبل

قوله باسمه وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية الخ عدل عما هو المشهور
في مقام التحميد لصنعة الاستغراب وللالتفات من الغيبة الى الخطاب
وللتلميح الى ايات القرب من الكتاب المستطاب وللاشارة الى انه
لا يشترط في التحميد ان يكون مشتملا على لفظ الحمد كما في التمجيد وللاشعار باعتراف
العجز والنقصان وللدلالة على كون حمده هذا في مقام الاحسان المفسر
بان تعبد الله تعالى كانك تراه تحديثا بنعمة الرب على اياه والتوفيق
يحتمل ان يراد به المعنى اللغوي وهو جعل الاسباب متوافقة للمطلوب ويحتمل ان
يراد به المعنى الاصطلاحي وهو خلق القدرة على الطاعة وعلى التقديرين الكلام
اما محمول على التجريد اي جعل لنا الاسباب متوافقة لتحقيق العقايد او خلق

لنا القدرة عليه وفائدة التجريد ثم ذكر ما هو المجرد هي التحصيل لبراعة
الاستهلال والتفصيل للاضمار المطلوب والتكميل للفقرة والتلميح
الى سبب التاليف واما محمول على التاكيد والتخصيص للفوائد المذكورة
او للتخصيص وباقي الابحاث مذكورة في حاشيتنا على الرسالة الحنفية
في الاداب والتحقيق اثبات الشيء بدليله او بيان حقيقته على ما
هو الواقع فالمعنى جعلنا مستدلين في العقائد الاسلامية **قوله**
وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية المراد بالتقليد
ههنا ما يقابل الاستدلال لا ما يقابل الاجتهاد بقرينة المقابلة بالتحقيق
ويؤيده العصمة ايضا فسقط ما توهم من ان الشيخ من مقلدي
الاشعري في المسائل الاعتقادية فكيف ادعى العصمة عن التقليد
فلا حاجة الى ما قيل في دفعه ان التقليد ههنا ما يقابل الاجتهاد في المذهب
لا ما يقابل الاجتهاد بالمذهب والعصمة عن التقليد بالمعنى الاول لا ينافي التقليد
بالمعنى الثاني انتهى على ان جريان الاجتهاد والتقليد في المسائل الاعتقادية
محل تامل والمراد بالفروع الكلامية هي المسائل الاعتقادية وبالاصول ادلتها
التفصيلية فلا حاجة الى جعل المسائل الكلامية بعضها اصولا وبعضها فروعا
ولا الى تخصيص الوصف بالاصول دون الفروع ثم جعل الفروع عبارة
عن المسائل الفقهية مع ان دعوى العصمة عن التقليد تنافيه
قوله صل على محمد دعاء له عليه السلام بطلب الرحمة او الانجاز الموعود او
اعطاء الوسيلة والمقام المحمود والمؤيد المنصور في دعواه او الناصر في البيان
بقواطع الحجج والبرهان او بالحجج القاطعة والبراهين الساطعة **قوله**
وعلى اله اعادة الجار في امثاله اقتداء بما ورد في الاثار وافادة للاستقلال

قوله قواطع الحجج القاطعة يعني ان اضافة القواطع الى الحجج اما على ظاهرها بان تكون من قبيل اضافة البعض الى الكل
او هي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لافادة زيادة الاختصاص وقوله والبراهين الساطعة
اشارة الى ان الظاهر ان يقال بقواطع الحجج وسواطع البراهين اللهم الا ان يقال المراد بالبرهان هو القران
وفيه ايهام الجمع اشارة الى تعدد اقسامها الا القياس والتمثيل والاستقراء واما البرهان
فقسم واحد ولذا افرده

فراد على ما سيجيء من الشرح هذا على تقدير ان يراد بالتبشير التبشير بالتفصيل والافكل من آمن وعمل صالحا مبشر بالجنة لقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الاية وبهذا سقط ما قيل الصحابة كلهم مبشرون بالجنة فلا وجه للتخصيص قيل ويحتمل ان يكون قوله المبشرين على صيغة اسم الفاعل فان الاصحاب كلهم مبشر وان المؤمنين الذين يعملون الصالحات

في الاحكام ثم الارجح ان يحمل الال على معنى الاتباع ليشمل جميع المؤمنين
وقوله واصحابه الاعيان من قبيل التخصيص بعد التعميم للتشريف والتعظيم
والظاهر ان التوصيف بالاعيان للتخصيص كما يؤيده الوصف بالمبشرين
وهم العشرة المبشرة او كل من بشر بالدخول في الجنان كاهل بيعة
الرضوان واهل غزوة بدر عليهم الرضوان فانهم ايضا مبشرون بالجنة
على ما سيجيء من الشارح ويحتمل ان يكون من قبيل قولهم قتلوا بنوا فلان
والقاتل واحد منهم نواصي الاماني اي اشرافها والاماني جمع الامنية
بمعنى المقصود لم تدع قاعدة اه اي لم تترك مسئلة من المسائل
الكلامية على حال من الاحوال الا حال كونها آتية مشتملة عليها فهو من قبيل
تاكيد المدح بما يشبه الذم كقوله لا عيب فيهم غير ان ضيوفهم تلام بنسيان
الاحبة والوطن اي ان كان هذا تركا فهي تاركة لكنه ليس بترك فهي غير تاركة
فقس عليه قوله ولم تترك اه شرحا وافيا اعلم ان الاحتياج الى
الشرح والبيان اما لاجل التعسر في الاستفادة لقصور لفظي او
معنوي في الافادة واما لوجود المانع عن القبول والاعتقاد لنظرية
المستفاد او لورود المناقشة وتوهم الفساد وقد يستفاد في الاشارة
الى الكل كما يظهر بالتامل ثم ان هذا القول منه رحمه الله تعالى اشارة الى الكمالات
الوجودية كما ان قوله ولم تترك اه اشارة الى الكمالات العدمية
فقد يشكل نوع المدحة كما لا يخفى على ذوي المسكة وهو ان في
الضمير راجع الى النبي عليه السلام مرادا به الجنس على طريقة الاستخدام بقرينة
ان التعريف لا يكون الا للجنس وان كان المراد به في الاصل الفرد الكامل
وقيل راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمنا والتخصيص بالانس لقصر
التعريف

لقصر التعريف على تعريف النبي عليه السلام من الانس لكونه اشمل الكلام
بالبال وقيل لان النبي يختص بكونه من الانس دون الجن والملك وانت خبير
بانه لا يدفع السؤال بالنبي من الملك واما ما توهم من ان الاولى ان يقول
رجل لان النبي عليه السلام لا يكون من النساء على الاصح فمردود بان عموم الجنس
مما لا باس به في التعاريف وقوله اليه يتعلق بالتبليغ والضمير
للخلق وقيل بالايحاء والضمير للانس ولا يجوز ان يكون من باب النشر
لف والمعنى كما لا يخفى قوله وعلى هذا لا يشمل اه وجه عدم الشمول باستفادة
من قيد التبليغ قيل وكذا لا يشمل نظراءه من بعث للتبليغ مما اوحي الى الغير
كانبياء بني اسرائيل انتهى ولعله انما لم يتعرض الشارح لظهور
وضعه بجعل قوله اليه متعلقا بالتبليغ ثم الظاهر ان الغرض من هذا الكلام
هو الاشارة الى انتقاض التعريف بعدم الجامعية والى امكان الجواب
عنه بالتكلف واما ما قيل انه يحتمل ان يكون الغرض هو الحكم بان امثال
ذكر ليس بنبي لعدم صدق التعريف عليه ثم التنزل عن ذلك الحكم
بتجويز التكلف فبعيد جدا قوله الا ان يتكلف بان يحمل التعريف
على الاعم الاغلب واما حمله على معنى ان الله بعثه لتبليغ ما اوحاه
اليه الى الغير اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار ففيه
انه لا يتصور التبليغ الى الغير الاعتباري والقياس على ما اشار اليه
الشارح في شرح التهذيب عند تعريف المعرف بما يحمل على الشيء لافادة تصوره
حيث قال والمراد بالافادة ما هو صفة المقول لا صفة القائل ليشمل التعريف

الذي يحصله الا انه لا ينفع لا يعنيه قياس مع الفارق لما لا يخفى على
المتأمل الحاذق وكذا القياس على معالجة الطبيب نفسه قوله او
شريعة يحتمل ان يكون لتقسيم التعريف بمعنى ان بعضهم يخص الرسول
بمن هو صاحب كتاب وبعضهم بمن هو صاحب شريعة جديدة ليكون اخص
من النبي هذا هو الظاهر من كلام المحقق الخيالي وكذا من كلام البيضاوي في
سورة الحج فيرد على الاول ان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر كما ورد في خبر
والكتب مائة واربعة فلا يصح التخصيص المذكور اللهم الا ان يكتفى بالكون معه
ولا بنسخ ما انزل عليه او يقال يحتمل ان يكرر نزول الكتب كما في الفاتحة
وتخصيص بعض الصحف لانبياء في الروايات على التقدير صحتها لنزوله عليه اولا
ويرد على الثاني ان اسمعيل عليه السلام من الرسل بصريح النص ولا شرع له جديدا
بل هو على شريعة ابيه ابراهيم عليه السلام كما صرح به البيضاوي في سورة
مريم ويحتمل ان يكون لتقسيم المعرف فيكون المعنى ان بعضهم يخص الرسول
بمن هو صاحب هذا الامرين المذكورين فان بعضهم يقول بذلك
حتى ما في شرح المقاصد فيرد عليه ايضا الاعتراض بمثل اسمعيل عليه السلام فيحتاج
الى الجواب بما مر الا انه لا ينفع الا بالتكرار كما مر ويحتمل ان يكون كلمة او الفاصلة
بمعنى الواو الواصلة على ان يكون الغرض ان بعضهم يخصصه بمن له كتاب
وشريعة معا فان منهم من يقول بذلك كما هو المستفاد من شرح المقاصد
فيرد عليه ايضا ما ورد على الاول قوله واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر
او بمعنى الارتفاع اعلم ان النبي يجيء بهذين المعنيين الا ان الهمزة على الاول

اصلية وعلى الثاني منقلبة عن الواو الواقعة في الطرف كما هو المستفاد
من شرح المقاصد ومن كلام الجوهري فسقط ما قيل ان ائمة اللغة بل
كثير من المحققين صرحوا بان ما هو بمعنى الارتفاع هو النبوة قوله
او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واصله على هذا الواو كما هو المستفاد
من شرح المقاصد في قبل اصله على هذا الهمزة على ما في القاموس محل نظر
قوله على هذا الاسلوب اي على اسلوب الاضافة الى نفسه عليه السلام
وقوله يراد به اهل القبلة اي امة الاجابة فيه تقشف ثم ان هذا القدر يكفي
في دعوى الظهور والتركيب قوله لكان له وجه اي من حيث مساعدة التركيب
ومن حيث مساعدة المعنى اما الاول فلان الاضافة بطلانه الدعوة محاله وجه
واما الثاني فلما سيجيء من انه رح في جواب التوهم الاتي واما ما قيل انه يجوز
ان يكون ذكر سبعين للدلالة على الكثرة لا لتعيين العدد فتخريجه
ذكر النكتة كما لا يخفى قوله وانت تعلم بعده اي بعد الحمل او بعد الوجه والظاهر
انه اعتراض على القائل وانت تعلم ان البعدية لا تنافي اصل الصحة فيجوز ان يكون
مراد القائل ذلك والكفر ما هو الاولى ان يستدل على بعدية بما استدل
به على ظهور ما اختاره فان الكثرة في الفرق مشتركة الورود والاندفاع
قوله السين اما للتأكيد اه اعلم ان ههنا قضيتين احدهما
ان السين غير مستعمل للتأكيد كما ظن قوله فان ما هو متحقق الوقوع
وتبادره الى الاشارة لا الى العقبة الاولى يعني ان السين للتراخي
ولا تراخي ههنا لان الافتراق المذكور بالوجه المسطور متحقق الوقوع

لاخبار النبي عليه السلام وكل ما هو متحقق الوقوع قريب لا متراخ فلا يمكن
ان يحمل السين على معناه الحقيقي هذا هو الملايم لقوله وبمعناه الحقيقي اشارة
الى ان الاختلاف متراخ لكن فيه نظر فان قوله كل ما هو متحقق الوقوع قريب
ممنوع والسند ظاهر ان القرب لا ينافي التراخي الذي هو معنى السين على ما
اشار اليه نفسه وقد يقال المعنى ان السين للقرب زمان الفعل المحتمل
للقريب والبعيد وتخصيصه بالمستقبل القريب ولما كان الفعل ههنا قبل
دخول السين عليه مختصا بالزمان القريب لم يمكن تخصيص السين اياه
فلا يمكن ان يكون مستعملا في معناه الحقيقي وفيه انه مع قطع النظر عن عدم
ملايمته لقوله لا انا لا نم ان الفعل ههنا مختص بالزمان القريب قبل دخول
السين عليه كيف ان مدلول المستقبل اعم من القريب والبعيد واما
كون ما هو متحقق الوقوع قريبا فليس من مدلولات الفعل فلا ينافي
ذلك تخصيص السين ومدلول الفعل اعم في نفسه كما لا يخفى هذا واما
قيل انه اشارة الى الاستدلال على القضية الثانية وبيان للعلاقة التي
استعمل بها السين الموضوعة للاستقبال القريب في معنى التاكيد
وتحقيق الوقوع فبعيد جدا مع انه ايضا غير ملايم لما سبق والحق
ان السين ههنا مستعمل في معناه الحقيقي وهو الاستقبال القريب
اذ لا شك في ان الافتراق المذكور مستقبل قريب وحمل اللفظ على حقيقته
فيما امكن حمله عليها واجب والقياس على ما قيل في قوله نعم ولسوف
يعطيك الاية قياس مع الفارق اذ لا يمكن هناك الحمل على الحقيقة

كما ستعرف بخلافه ههنا واما ما قيل في قوله ثم حاصل ما قيل فيه ان
اللام للحال وسوف للاستقبال فلا يمكن الجمع بينهما فيحمل اللام على
تحقق الوقوع لمناسبة ان ما هو متحقق الوقوع وان كان وقوعه بعيدا
كانه واقع في الحال فيكون اللام بالمبدا لا داخله ولم يعكس لان الاية
الكريمة وعدت بالاعطاء من كمال النفس وظهور الامر واعلاء
الدين ولما ادخر له مما لا يعرف كنهه سواه كما في البيضاوي ولا
شك ان وقوع ذلك الاعطاء في المستقبل بعيدا فيكون كلمة سوف
مستعملا فيما وضعت له قطعا فيحمل اللام على المجاز جمعا بينهما
فيدل على ان الاعطاء كائن لا محالة وان تاخر لحكمة كما في البيضاوي
هكذا قيل وقيل المراد بما قيل ما قاله ابو علي الفارسي حيث قال ان هذه
اللام هي التي في قولك لاقومن وسوف تنوب عن احدى نوني التاكيد
فكانه قيل وليعطينك انتهى فعلى هذا يكون منطبقا لما نحن فيه في مجرد كون سوف
الاستقبال مستعملا للتاكيد لكن العلاقة بين المعنيين غير بين
ولا مما بين قوله او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ
بناء على ان المعنى الحقيقي للسين هو التراخي مع ان ارباب العربية قد صرحوا
بانه لقريب الاستقبال كما ان سوف للبعيد ففيه بحث ويمكن ان يقال
انما المراد انه بمعناه الحقيقي وهو الاستقبال لكن في الكلام اشارة الى
تراخي الاختلاف عن حياته صلى الله عليه وسلم بطريق التعريض كما
في قولهم المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده فمن يوذي المسلمين

فانه يراد به ان هذا الشخص ليس مما يمكن من غرض الكلام ولا يكون اللفظ
به مجازا وهذا كما يقول من هو بوجوده نظام في الامور بين احبائه
واخوانه اليوم او غدا لا يبقى هذا النظام وينفسخ سلسلة هذا الانتظام
اشارة الى ان حياته سبب لهذا ويقع انتفاء هذا السبب قوله
وما يتوهم اه الظاهر انه مبنى على حمل السين على معناه الحقيق وهو الاستقبال
القريب وعلى حمل الامة على امة الاجابة فانه على تقدير كونه للتاكيد
لم يتعين وقت وقوع الافتراق فلا يتصور ان يقال ان الاصول لم
تبلغ هذا العدد والا بعد انقضاء جميع الازمنة الاستقبالية وعدم الوصول
الى هذا العدد وكذا اذا حمل الامة على امة الدعوة لا يصح ان يقال ان الاصول
لم تبلغ هذا العدد بخلاف ما اذا حمل السين على الحقيقة والامة على امة
الاجابة فانه يقتضي ح ان يقع ذلك الافتراق قبل عهدنا لان ما نحن الذي
نحن فيه متلافيه عهد من الاصول اقل وبمجموع الاصول والفروع اكثر
ثم الظاهر ان التوهم اعتراض على حمل السين على الحقيقة بعد حمل الامة
على امة الاجابة على طريق المطالبة فتعارض بجواز غير موجه الا انهم
ان يقال انه مبنى على حمله على الاستقبال قوله لجواز كون الاصول اه جواب
عن التوهم حاصله انه ان اردتم بالاصول الاصول التي بينها في الفقه
كلية فحصر المراد في الثنتين مم وان اردتم الاصول التي بينها في الفقه
معتدا بها وان لم تكن كلية فعدم كونها اقل مم لجواز ان يكون تلك الاصول
بهذا العدد ثم المراد جواز كونها بهذا العدد في جميع الاوقات بعد البلوغ اليه

قوله وقد يقال اه جواب عن التوهم ايضا باختيار الشق الثاني
اما الاول فبان يقال يجوز ان يكون الاصول بهذا العدد في وقت
من الاوقات غايته انا لا نعلم واما الثاني فبان يقال يجوز ان يكون مجموع
الاصول والفروع بهذا العدد في وقت من الاوقات فقوله وان زادوا
ناظر الى الثاني وقوله وقد نقصوا ناظر الى الاول لكن يحتاج على الثاني
الى التكلف في ضمير كلها بان يقال انه راجع الى الامة المفترقة مطلقا
لا الى الثنتين والسبعين ولعله لذلك اشار الى ضعفه بقوله وقد يقال
قوله من حيث الاعتقاد اي لاجل اعتقادهم وانت خبير بان
هذا انما يلائم اذا كان مسوق الحديث لبيان الافتراق من حيث الاعتقاد
واما اذا كان على عمومه فلا بل يختار ح الشق الثاني من الترديد الا انه فيصح
ويمنع الاشتراك بجواز كون الفرقة الناجية من لا معصية له اصلا قوله
فلا يرد انه اه لا يخفى ان مبنى الايراد على حمل الامة على امة الاجابة والا
على الافتراق من حيث الاعتقاد كما يدل عليه قوله وان اريد مجرد الدخول
فهو مشترك بين الفرق فح يكون الفرقة الناجية المفسرة
بالذين كانوا على ما عليه الرسول عليه السلام واصحابه من كانوا
على اعتقاد الرسول عليه السلام واصحابه وان كان بعضهم عاصيا من جهة العمل
ولهذا قال الشارح والقول بان معصية الفرقة الناجية اه فلا يتوجه
عليه ان بعده انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة
التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة قوله مطلقا اي سواء كانت

وان كان مبناه على الاصل وقوله ثم يكلها الى النار ... من جنس الاعتقاد
الاواحد على الاتم ... حينئذ العمل

صغيرة او كبيرة قوله بعيد جدا لعموم الوعيد الواردة في دخول العصاة
فيها قوله ولا يبعد اه جواب عن الايراد بانه يرشق ثالث وهو
ان يراد الملك الطويل واما قوله من حيث الاعتقاد ولذا القول بان
معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة فجواب عنه بانه الشق الثاني
من الترديد وفي الحل نظر فانه يستلزم الحكم بدخول الفرق الهالكة في النار
وعدم جواز العفو والشفاعة فيهم اللهم الا ان يقال المراد هو الاستحقاق
لا الدخول بالفعل فتامل وجعل قوله ولا يبعد اه من تتمة الجواب الاول بعيد
جدا لفظا ومعنى على ان ليس خبرا للتاكيد ولا يبعد ان يجعل جوابا
من طرف القائل بمعنى انه لا يبعد ان يكون المراد بكون الفرقة الناجية معفورة
الاستقلال لكنهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح الاعتقاد
واعلم ان قلة المكث في الفرقة الناجية وطوله في سائر الفرق انما هو
ان البدعة في الاعتقاديات اكبر الكبائر دون الكفر بخلاف المعصية
في العمليات كما هو المصرح في الكتب قوله جمع صحب بالسكون كفرخ
وافراخ والصحب جمع الصاحب كالركب للراكب وانما لم يجعل الاصحاب
جمع الصحب اولا لما ذكره التفتازاني في حاشية الكشاف من ان
فاعلا لم يثبت جمعه على افعال فلا وجه لما ذكر في بعض الكتب من ان الاصحاب
جمع صاحب كاطهار وطاهر كما لا وجه لقول التفتازاني في المطول
ان الاطهار جمع طاهر كصاحب واصحاب اللهم الا ان يقال المراد كون
الاطهار جمع طاهر بحسب المعنى لا بحسب الصيغة وفيه يقال ان الجمع ثابت

بشهادة ائمة اللغة كصاحب القاموس حيث قال طهر كنصر وكرم
فهو طاهر وطهير والجمع اطهار وصاحب الكشاف حيث قال في تفسير
سورة الشعراء الاتباع جمع تابع كشاهد واشهاد وفي الفائق
الانجاد جمع ماجد كشاهد واشهاد وقال الرضي في جمع الاشال ان هذا
الجمع عزيز في الكلام قوله او جمع صحب مخفف صحب بالكسر لعله انما
لم يجعل الاصحاب جمع صحب بالكسر ككتف واكتاف وخبر واخبار
لعدم ثبوته في الصحاح او في مادة الاصحاب جمع كما يشعر به ما في الحواشي
ولا ينافي ذلك ثبوت ميت واموات وخبر واخبار على انه يحتمل ان يكون
الاموات جمع ميت والاخبار جمع خبر بالسكون مخفف ميت وخبر
بقي انه لم يجعل جمع صحب بالكسر مخفف صاحب ككتف واكتاف كما جعله
التفتازاني في حاشية الكشاف ويحتمل ان يكون قوله او جمع صحب
بالكسر لا بالسكون كما يشعر به العبارة حيث لم يقل او مخفف
صحب عطفا على قوله جمع صاحب مخفوف مخفف صحاب اشارة الى التعريض
على التفتازاني بانه لم يعرف تخفيف فاعل بحذف الفه كما ان
الاقتصار على كون الصحب جمع صاحب اشارة الى التعريض على من جعله
مخفف صحب بانه لا وجه له بعد ثبوت كونه جمع صاحب على ان المخفف
نقل غير معروف في الصحاح قوله ما يتعلق الغرض اه كلمة ما
عبارة عن الاحكام بقرينة قوله وتسمى تلك الاحكام والحكم معان
نسبة امر الى آخر ووقوعها اولا وقوعها وادراك وقوعها اولا وقوعها

٣ قوله من رأى النبي عم مؤمنا اعترض عليه
بانه لا يشمل الاعمى الذي هو صحابي كابن ام
مكتوم ويشمل من لا يعد من الصحابة ممن رأى
النبي مؤمنا ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله
بن جحش واجيب عن الاول بجعل الرؤية بمعنى
الملاقاة وعن الثاني بانه لا يضر في اطلاق الصحابي
الكفر اللاحق كما لا يضر فيه الكفر السابق وفيه
انه ان اريد انه لا يضر في اطلاقه حين الارتداد
فهو ممنوع وان اريد انه لا يضر في اطلاقه حال
الايمان كما يفهم من كلام بعضهم فهو غير مفيد
فان الكلام في شمول التعريف على المرتد حال
الارتداد فانه يصدق عليه في تلك الحالة انه رأى النبي عم مؤمنا وقيل بجعل الحال وهو قوله مؤمنا دائمة لا منتقلة
فيندفع النقض فتامل ثم انه نقل عن الشارح هاهنا في الحاشية هاهنا انه قال الاولى ان يقيد بقولنا وبقي على ايمانه لئلا يدخل
من راه مؤمنا ثم ارتد واعترض عليه بان هذا القيد يفيد ان بقاء صحة الاطلاق شرط لحدوث صحة وليس كذلك
فالاولى بل الواجب ترك القيد صح صح

بشهادة

وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والظاهر ان المراد به ههنا انما
المعنى الاول والا لغا في ويحتمل ان يكون بالمعنى الثالث ايضا على ان يكون
اضافة الاعتقاد الى ضميره في قوله بنفس اعتقاده بيانية وعلى كل
تقدير من التقادير الثلثة يلزم ان يكون العقائد اعم من الاحكام الشرعية
وغير الشرعية فلا يصح قوله وتسمى تلك الاحكام اصولا اه اذ الاحكام الغير
الشرعية لا تسمى اصولا مثلا بالمعنى المقصود ههنا اللهم الا ان يقال المراد
هو الاحكام الشرعية بمعونة المقام ولا يمكن ان يكون الحكم بالمعنى الرابع لانه وان
عم الفعل الاعتقادي الا انه يلزم ان يختص العقائد في الايجاب والتحريم ونحوهما
من غير تعلق بكيفية العمل وان كان بعضها يتعلق بكيفية الاعتقاد كما في قولنا
معرفة الله تعالى واجبة **قوله** المتعلقة بكيفية العمل لا بنفس العمل وان جاز
ايضا لما وقع في عبارة شرح المقاصد اشارة الى ان التعلق ههنا من حيث الكيفية
بخلاف الاحكام الاولى فان التعلق في بعضها ليس من حيث الكيفية وان كان
في بعضها كذلك ايضا **قوله** وهم الاشاعرة جمع الاشعري مخففا بحذف ياء
النسبة والاشعري ما نسب الى ابي الحسن الاشعري وان لم ينسب المقام فانه
يكون المراد بالاشاعرة اهل السنة والجماعة جميعا وهم الاشعرية والماتريدية
والاول انسب بقول المص وهذه عقايد الفرقة الناجية فان الرسالة معمولة
في مذهب الاشعرية ولهذا صرح بها الشارح بقوله التابعون في الاصول للشيخ
ابي الحسن الاشعري **قوله** ولا يتجاوزونها فان التجاوز عن الظواهر لا لضرورة
كما لاستحالة العقل او منع النقل عن الغير مناف لاعتقاد ما روي عن النبي عليه السلام

قوله مخالفة كثيرة اه الظاهر انه اراد بالمخالفة الكثيرة المخالفة الشديدة
البعيدة البينة كما دل عليه سياق كلامه والظاهر من كلام الشارح انه حملها
على المخالفة في اكثر المسائل وانت خبير بان المخالفة الكثيرة بهذا المعنى
لا يصلح ان يكون مدار النجاة بل مدارها انما هو على الاتباع للرسول عليه السلام
واصحابه وعلى الاعتقاد بما روي عنهم كما اشار اليه عليه السلام بقوله
الذين هم على ما انا عليه واصحابي فهذا الرأي ليس الا من قبيل الاشتغال مع العقل
والتجاوز عن ظواهر الاحاديث من غير ضرورة وان اراد ان الاتباع للنبي
عليه السلام واصحابه انما يتحقق عند تحقق المخالفة الكثيرة فهذا ايضا مردود
كيف فان الكفر يخالفون لاهل الاسلام مخالفة كثيرة شديدة جدا **قوله**
اتفاق جميع اهل الحل والعقد اي اهل الاجتهاد اذ لا عبرة باتفاق العوام
كما في التلويح وقوله من الامة اي من امة محمد عليه السلام اذ اتفاق مجتهدي
الامم السالفة ليس باجماع كما في التلويح **قوله** ولذلك النسبة الى طائفة
مخصوصة اه الظاهر ان المراد انه نسبة الى طائفة مخصوصة من بين اهل الحل
والعقد وهم السلف المحدثين لا الى جميعهم والمنسوب الى البعض منهم
لا يكون اجماعا مصطلحا فرد بانه يجوز ان يكون السلف من المحدثين
جميع اهل الحل والعقد في ذلك العصر فلا يكون تلك النسبة نسبة الى طائفة
مخصوصة منهم فلا يدل هذه النسبة على انه ليس المراد الاجماع المصطلح وما
قيل ان في العصر الذي كان السلف المحدثون فيه كان غيرهم ايضا مجتهد
ليس اهل الحديث ولو وافق درجتهم فالنسبة اليهم نسبة الى طائفة مخصوصة

من بعض اهل الحل والعقد وهم السلف من المحدثين لا الى جميعهم والمنسوب
الى البعض منهم لا يكون اجماعا مصطلحا غير ان غايته يجوز ان يكون من السلف
من المحدثين جميع اهل الحل والعقد في ذلك العصر فلا يكون تلك النسبة
الى طائفة مخصوصة منهم فلا يضر انعقاده لنسبة في انه ليس المراد اجماع المصطلح
واما ما قيل ان في العصر الذي فيه السلف المحدثون فيه كان غيرهم ايضا
ففيه انه غير بين في نفسه ولا مبين وايضا يرد عليه ان المعلم نسب الاجماع
الى السلف من المحدثين فقط من غير ان يقيده ولم ينسبه الى اهل السنة والجماعة
فهؤلاء المذكورون ليسوا طائفة مخصوصة واما ما قيل من ان الاصل في العطف
ان يكون الحكم ثابتا لكل الا اذا دعت ضرورة كما في قولهم ... في
وحتى ... فان الواحد لا يحمل على الجميع وايضا الاصل في العطف انما هو التشريك
الاستقلالي في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه وهو انما يكون في
تقدم الحمل واما التشريك الضمني فلا يصار اليه الا عند الضرورة كما في قولهم
المذكور ففيه ايضا ان الضرورة متحققة ههنا ايضا على التقدير كونه اجماعا
بمعنى المصطلح كما لا يخفى على ان ما ذكره انما يمشي على تقدير ان يكون العطف
على السلف لا على تقدير ان يكون على المحدثين فالاولى ان يقول ولذلك
نسبه الى طائفة اعم من اهل الحل والعقد وعطف السلف عليه ... انه على تقدير عطف
من المذكورين على المذكورات في ... يكون الاجماع منعقدا ... فيه
... فان المذكورات ليست كذلك كما لا يخفى ... واجيب بان الدليل
بوجوده اه اعلم ان مراد المستدل بوجود ممكن ما في قوله لا يخ ... ان يكون جميع ما لا بد

منه في وجود ممكن ما اما وجوده الازلي او وجوده اللايزالي فعلى الاول يكون
حاصل الشق الاول كون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل
وعلى الثاني يكون حاصله كون جميع ما لا بد منه في وجوده اللايزالي حاصلا
في الازل والظاهر ان المجيب حمله على المعنى الثاني فمنع لزوم كون ممكن ما ازليا
بجواز ان يكون وجوده في الازل محالا واما الشارح فحمله على المعنى الاول
وزوده بقوله وانت تعلم اه والحق انه لا سبيل الى حمله على المعنى الاول والا صح
حمله في الاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني فيلزم وجود الممكن بدون تمام
علته اذ لا يلزم من عدم حصول جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي في الازل
عدم حصول جميع ما لا بد منه في وجوده اللايزالي في الازل فضلا
عن وجوده فيما لا يزال حتى لزم ما ذكره فيجب حمله على المعنى الثاني فيتم
الجواب ولا يرد عليه ما اورده الشارح بقوله وانت تعلم اه فافهم
قوله الثاني باختيار الشق الثاني اه الظاهر ان هذا الوجه بطريق المعارضة
وحاصله انه لو كان عندكم دليل على بطلان هذا الشق الثاني ولنا
دليل على ثبوته وهو ان من جملته اه وحاصل هذا الاستدلال انه لو كان
جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل لكان تعلق الارادة
بوجوده الازلي حاصلا فيه اذ من جملته ذلك التعلق لكنه لم يحصل والا لما
تخلف عنه الوجود الازلي بل الحاصل في الازل انما هو تعلق الارادة بوجوده
اللايزالي ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على حمل الوجود في كلام المستدل
على الوجود الازلي كما ان الجواب الاول مبني على حمله على الوجود اللايزالي
كما مر فتأمل وبهذا التقرير سقط ما قيل ان هذا الجواب اختيار شق
ابطله المستدل بلا اشتباه فكان الواجب ان يختار شيئا من شقي

وانما يلزم لولم يحصل اه اورد عليه ان الوقت من جملة ما لابد منه في وجوده فيما لا يزال
مع انه غير حاصل في الازل عندكم فيحتاج وجود الممكن الى حدوث امر اخر وهو خلاف المفروض
واجيب بان الحادث في عرفهم من اقسام الموجود الخارجي والوقت ليس بموجود خارجي
فلا يطلق عليه الحادث وانت خبير بانه لا يشفي العليل فان المقصود يتم بمجرد الحصول
واجيب ايضا بان الوقت من لوازم وجود الجسم لا من اجزاء علته التامة ورد بانه يابى عنه
ما اشتهر عنهم من ان معنى كون الشيء زمانيا انه يحتاج الى الزمان
اقول لا يخفى عليك ان ما ذكره الشارح بقوله ولا يرد عليه ان
التعلق اه قد اغنى عن هذا السؤال والجواب
فلا يخفى على ذوي الالباب

وهذا الشق الثاني اه وبما قررنا المقام سقط ما قيل
ان هذا الجواب اختيار شق ابطله المستدل بكلا
احتماليه فان الواجب اختيار شيئا من شقي الترديد
الثاني فيمنع اما لزوم ما الزمه او بطلانه ولا مجال
لشيء منهما الى اخر ما قال

الترديد الثاني فيمنع اما لزوم ما الزمه او بطلانه ولا مجال لشيء منهما الى اخر
ما قال ولا يحتاج الى ما ذكر في دفعه من انه بالحقيقة اختيار للاحتمال
الاول من احتمالي الشق الثاني بل بوجوده فيما لا يزال وهذا اشارة
الى رد ما استدل به الفلاسفة على ابطال الشق الثاني بعد المعارضة
عليه ليندفع الشبهة بالكلية وحاصله اختيار الشق الاول وهو كون
حدوث ذلك الممكن من غير حدوث امر اخر ومنع المحذورية وهو لزوم
وجود الممكن بدون تمام علته وتقرير المنع انا لا نم ذلك اللزوم وانما
يلزم لو لم يحصل في الازل جميع ما لابد منه في وجوده فيما لا يزال لكنه مم كيف
انه تعلقت الارادة في الازل بالوجود فيما لا يزال ولا يرد عليه ان
التعلق اه حاصل هذا الورود ابطال السند المنع المذكور وعلى
الاول يلزم وجوده في الازل اه وهو خلاف ما ادعيتم وعلى الثاني مطلوب
وهو خلاف المفروض اي خلاف ما فرضتم عند تقرير السند حيث
قلت وانما يلزم لو لم يحصل اه فانه يفهم منه ان المعلول لا يحتاج الى امر
اخر سوى هذا التعلق والقدرة تؤثر على وفق الارادة اه يفهم
منه ان التأثير والايجاد غير حاصلين في الازل ولا شك انهما مما لابد منه
في وجود الممكن وان لم يكونا معدودين من اجزاء علته التامة فيلزم ان يكون
حدوثه بحدوثهما وهو خلاف المفروض ثم ان هذا القول يمكن ان يكون
اختيارا للشق الاول من الترديد الذي اورده المورد بحمل الوجود
على الوجود فيما لا يزال ومنعا للزوم الازلية او معارضة على دليل ذلك
اللزوم لكن لما خفي الامر على ذلك السائل اورد السؤال بقوله فان قيل
ابدا واجاب الشارح بقوله ان اردتم اه وفصل بعض التفصيل

قال القزويني قوله قبله وقد يقال اه جواب عن الاستدلال المذكور باختيار الشق الاول ودفع المحذور بالمنع بان يقال جميع
ما لابد منه في وجود العالم متحقق في الازل ولكن العالم لم يتحقق فيه ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة اذ معنى تخلفه عنها ان تتحقق العلة
التامة في زمان ولا يتحقق المعلول معها فيه وههنا ليس كذلك فان العلة التامة للعالم هو الله سبحانه وتعالى وهو ليس زمانيا فهو لم يتحقق في زمان
يتخلف عنه المعلول فيه وانت تعرف ان حكم العقل انما يحكم باستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة في الزمان فلا يجوز وجودها في زمان
لا يكون معها المعلول فيه كذلك يحكم باستحالة تخلف المعلول عنها في الازل من غير فرق فلا يجوز وجودها في الازل بدون المعلول وكما ان الاول
خلف محال كذلك الثاني فان قيل ان العالم لا يمكن وجوده في الازل لكونه زمانيا غير قابل للوجود في الازل فيجوز تخلفه عن علته التامة للازلية قلت
فح يرجع الى الجواب الاول اذ محصله ان جميع ما لابد منه للعالم متحقق في الازل ولا يتحقق العالم معه فيه اذ لا يمكن وجود العالم فيه انتهى

وان اردتم انه متم اه قيل لا يذهب عليك ان اخر الجواب
ح الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود الازلي
كان للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات
هو العلة التامة انتهى اقول قد عرفت ان مبنى هذا الجواب
انما هو على حمل الوجود على الوجود في الازل فح يكون الشق الاول
ان يحصل جميع ما لابد منه في الوجود الازلي في الازل لا ان يحصل
جميع ما لابد منه في الوجود فيما لا يزال في الازل فلا انجرار كما لا يخفى فلا حاجة
الى القول في دفع الانجرار بان الترديد في استدلال الفلاسفة كان
في وجود ممكن مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا كان ان
الفاعل اه مرتبط بقوله القدرة تؤثر اه والحاصل ان المعلول
متعلق بقوله كان الفاعل اه لا بما قبله لها والانجرار الى الكلام الى منع
استحالة تخلف المعلول عن ذات الفاعل المختار كما توهم وليس كذلك
فان الكلام في تخلف المعلول عن العلة التامة لا عن الفاعل المختار كما لا يخفى
على ذوي الابصار وقد يقال ان الظاهر انه تقرير اخر للوجه الثاني
ويؤيده عدم جعله وجها مستقلا بان يعنون بالوجه واما ما قيل
انه لو كان كذلك لوجب ان لا يجب كما لم يجب في الاول فاقره هل
ويحتمل ان يكون وجها اخر على طريق المناقضة باختيار الشق الاول
من اصل الترديد لكن رد الى ما ذكره صاحب التجريد حيث قال
واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله او على طريق المعارضة لكنه
يحتاج مقدمات في البيان والزمان من جملة الممكنات اه
جواب سؤال مقدر كانه قيل ما ذكرتم من ان وجود الممكنات

بحسب تعلق الارادة لاينافي ان يكون وجود بعض الممكنات في الازل
لجواز ان يوجد الزمان في الازل ويكون وقت بعض الممكنات هو
الوقت الموجود في الازل ويتعلق الارادة بوجود ذلك البعض في
ذلك الوقت الموجود في الازل فاجاب بانه لايجوز ان يكون الزمان
ازليا اذ هو من جملة الممكنات وقد عرفت انه لا شيء غير الواجب
في الازل بل قد تعلقت الارادة الازلية بوجود المتناهي في جانب
الازل وقد يتقرر السؤال المقدر بان يقال قد قلتم بتخصيص الارادة
الازلية الممكنات باوقاتها يستلزم ان يكون للزمان زمان هف
والجواب بان الارادة تعلقت بوجوده المتناهي لا في وقت
من الاوقات فلا يلزم ان يكون للزمان زمان فتامل وليس
متقدما عليه بالزمان اه وهذا ايضا جواب دخل مقدر كانه قيل
لاكان الله تعالى في الازل ولا شيء غيره في الازل كان الله تعالى متقدما على
الاشياء وكلها حتى الزمان وليس ذلك التقدم الا التقدم الزماني
فيلزم ان يكون قبل الزمان زمان هف اذ لايمكن ان يكون الشيء
قبل نفسه وايضا يلزم ان لايكون الزمان متناهيا في جانب الازل
وهو مناف لقولكم وقد تعلقت الارادة بوجوده المتناهي
فان قيل لا شبهة ان اعتراض من جانب المورد ورد لقوله قلنا
ان اردتم انه متم او بتغيير الدليل وحاصله ان التعلق بوجود الممكن
اما ان يكون متمم العلة وجوده فيا الاول اولا والثاني يستلزم
الاحتياج الى امر اخر على الاول اما ان يكون ذلك التعلق حادثا
او قديما والاول يستلزم التسلسل وهو باطل والثاني قدم الممكن وهو المطلوب

وقيل

وقيل منشا هذا الاعتراض قوله على حسب ما تعلق به الارادة وقوله قد تعلقت اه
وحاصله اثبات المقدمة الممنوعة بان منعكم لا يضرنا لانكم قد اخذتم فيه ما يستلزم
المحذور او المطلوب انتهى ثم ان قوله انما الارادة القديمة اه مستدرك اذ يكفي ان يقال
لا شبهة في ان تعلق الارادة بوجود الممكن في وقته اما ان يكون حادثا او قديما او ويحتمل
ان يكون جوابا عن الوجه الثاني بتغيير اصل الدليل فتدبر فقد اجيب عنه تارة
بان التعلق اه لايخفى ان ما مر من كون الارادة القديمة متعلقة في الازل بوجود الممكنات
في اوقاتها وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة جواب عن الاعتراض المذكور
فلا وجه لايراده ههنا اللهم الا ان يقال انما اورده ليذكر ما اجاب به عنه
ويبين ما على ذلك الجواب لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية
بين الحاصرين قيل قد يمنع جوازه بل وقوعه فان اقليدس بين ان
الزاوية الحادثة من المحيط والخط المستقيم المماس للدائرة احد
الزوايا وهذا الخط يقع عمودا على طرف قطر من الدائرة فلا بد ان يكون
القائمة مشتملة على امثالها بعدة غير متناهية مع الانحصار بين
حاصرين والا يلزم ان لايكون تلك الزاوية احد لوجود اصغر منها
عند قسمة ما بقي من القائمة بعد الانقسام باضعافها ولا مخلص عن
هذا الا بالقدح فيما ذكر اقليدس انتهى واجيب بان المبرهن في
كتاب اقليدس هو ان تلك الزاوية الحادثة من محيط الدائرة
والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادثة مستقيمة الخطين لا انها
اصغر من جميع الحواد فتامل اقول لعل مراد اقليدس ان تلك الزاوية
احد الزوايا الخارجة من القوة الى الفعل لا انها احد الزوايا مطلقا فلا محذور
اذ الزاوية انما تقبل الانقسامات الغير المتناهية بالقوة ولا ينافيه عدم

قبولها الانقسامات الغير المتناهية بالفعل ثم الحصر المذكور اعني قوله ولا مخلص الا بالقدح فيما ذكره اقليدس ليس بمجرد لجواز المخلص بالقدح فيما ذكره من قبول الادلة الانقسامات الغير المتناهية فتدبر النقض بما اعترفوا بحدوثه اه اي النقض بان الدليل المذكور يستلزم فساد المخصوصات وهو ان لا يوجد شئ من الحوادث اليومية ويمكن ان تقرير بالجريان والتخلف بان الشئ اللازم اه جواب عن النقض بتحرير مقدمة من مقدمات الدليل وحاصله منع الاستلزام والاقتضاء او منع الجريان وانت خبير ان الشئ ما المناقضة نشات من الجواب المذكور بعد النقض ويحتمل ان يكون اشارة الى ان حاصل الايراد مبني على الترديد يعني ان اريد بالشئ المذكور في الدليل الشئ مطلقا او الشئ في الامور المتعاقبة يرد عليه النقض المذكور وان اريد به الشئ في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود يرد عليه هذه المناقضة

على هذا الوجه يعني انه يجوز ان يكون صدور العالم عنه تع على تقدير حدوثه بواسطة المعدات الغير المتناهية كالارادات الغير المتناهية بان يكون كل ارادة سابقة علة لحصول ارادة لاحقة ويكون تلك الارادات كالحركات واسطة في صدور العالم الحادث من القديم الواجب تع فلا يلزم الا الازلية جنس تلك المعدات دون القدم الشخصي لفرد شئ من تلك المعدات ولا في شئ من اجزاء العالم فلا وجه للتعليل بتقدم العالم مع الاعتراف بحدوث الحوادث اليومية هذا هو التقرير الموافق لما مر منه فيما سبق بل القدم الجنسي ظاهره يدل على انه يلزم القدم الجنسي في اجزاء العالم على تقدير صدوره على الوجه المذكور وانت خبير بانه انما يلزم ذلك ان لو كانت الواسطة من اجزاء العالم وليس كذلك لجواز ان يكون من صفاته تع كما عرفت فلا يتصور ان يكون من اجزاء العالم على تقدير حدوثه كما لا يخفى وقد يقال لا وجود للجنس الا في ضمن الاشخاص فلا يتصور قدم الجنس مع حدوث جميع الاشخاص وقد يجاب بان الجنس كما يوجد في ضمن كل فرد في لا بداية فيما اخذ

فيما اخذ من تلك الجنسية حكمه اذ لا يوجد في جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيما اخذ ايضا حكمه وما نحن فيه من قبيل الثاني وسيجئ ما يتعلق بهذا البحث فانتظر بعض المحدثين الظاهر انه بمعنى المعتقدين بحدوث العالم كالمجسمة بمعنى المعتقدين بجسمية اسه تع يعني انه قال بالقدم الجنسي بعض من قال بحدوث العالم والنوفي من النقل تقوية قوله يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه بان ذلك مما لا بعد فيه جدا كيف وقد قال به بعض من العقلاء وقيل التوفي دفع ما يورد على الفلاسفة القائلين بقدم العالم من ان ذلك القول ينافي ما اتفق عليه ارباب الملل والشرائع من ان العالم محدث فيكفر قائله ووجه الدفع ان المنافي لذلك انما هو القدم الشخصي لا الجنسي كيف وقد قال به بعض من اهل الشرائع بل فرق من اهل القبلة وليس مراده انه لا استحالة في القدم الجنسي كما يدل عليه السوق انتهى فتامل وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية ان قبل العرش وجد قوله بان في العرش انه من المجسمة ويثبت للواجب تع مكانا لم يستقل الشئ والواجب تع ازلي ولما يوجد مكان ازلي فاضطر على مذهبه بناء على قوله بحدوث العالم الى القول بالقدم الجنسي في العرش لانه مكان الواجب عنده وسيجئ انتهى وقيل ما ينسب الى ابن تيمية ينافي مبادي الحكمة والكلام فان العرش لو كان مستندا الى القادر المختار لا يكون قديما اصلا باتفاق الفريقين ولو كان مستندا الى الموجب بالذات يكون قديما شخصيا بالاتفاق وما ثبت قدمه يستحيل عدمه الى آن فينبغي على الشق الاول كما نقل عن الامدي او على الشق الثاني كما نقل عن الازهري انتهى وانت خبير بانه لو تم ما ذكر لورد على قوله بل القدم الجنسي ايضا كما لا يخفى فتدبر فكيف يصدر عن مستمر متشابه الاجزاء قيل المراد بالمستمر هي الحركة بمعنى التوسط وهي لا تقبل القسمة اصلا فضلا عن تشابه الاجزاء وهو ان لا يكون متخالفة الاجزاء سواء كان له الاجزاء ولم تتخالف اولم يكن له اجزاء اصلا

[illegible]

قوله لا حاجة الى هذا التكلف ايضا وهو التكلف في الاول هو انه مع كونه خلاف ما هو الظاهر من كلام الامام فيه غفلة عن اثبات الشيء الجزئي في الموضعين الاثنين وفي الثاني هو انه اثبت للحركة بمعنى التوسط اجزاء باعتبار انقسام محلها ثم تغفل عنه واثبت الاجزاء بمعنى اخر حيث قال ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها بسرعة وبطء في امتدادها المسافة وكذا فيه ايضا غفلة عن اثبات الشيء الجزئي فيما سيأتي فان ذلك الجزء لا يصلح لان يكون باعتبار انقسام المحل وايضا فيه توهم ان الحال في الشيء يجب ان يكون منقسما بانقسامه وقد صرحوا بان الوحدة حالة في الشيء ولا تنقسم بانقسامه فهكذا قال الثاني ... وقول القائلين الاولين فتأمل منه

قوله عدم اختلافها بسرعة او بطء لا تشابه للاجزاء الحاصلة لها باعتبار انقسام المتحرك اذ الكلام في الحركة القطعية والحركة المتحركة على نفسها يكون الحركة في بعض اجزائها اسرع وفي بعضها ابطأ فافهم انتهى فتأمل منه

وقيل لا حاجة الى هذا التكلف فان الحركة بمعنى التوسط وان لم تقبل القسمة بحسب ذاتها الا انها منقسمة بانقسام محلها فانها حالة في الفلك منقسمة بانقسامه في جميع الجهات ومعنى تشابه اجزائها عدم اختلافها بسرعة وبطء في امتدادها بوجه من الوجوه وقيل لا حاجة الى هذا التكلف ايضا بل المراد بالمستمر هو الحركة بمعنى القطع اذ الظاهر من سوق كلامه انه فهم من ظاهر كلامهم ان حيثية الاستمرار هي الحركة بمعنى القطع التي تحصل بواسطة الحركة بمعنى التوسط فاثبت له اجزاء لا اول لها ولا نهاية لها وان كان تحقيق كلامهم بخلاف ذلك اذ حيثية الاستمرار هي عدم خلوها عن فرد من الاوضاع المتعاقبة فتسامح في التعبير عن الفرد بالجزء والمراد بتشابه الاجزاء حصولها من نسبة التوسط الى حدود المسافة ويحتمل ان يكون باعتبار عدم السرعة والبطء وقيل المراد بالمستمر هو الحركة بمعنى القطع فانها امر ممتد مستمر بحسب الحس الخيالي متصل اوله بالازل واخره الى الابد واجزاؤها هي الاكوان وهي متشابهة اذ ليست الاكوان الا متكررا فتدبر دون بعض اي دون ان يحدث ذلك الشيء في بعض اخر من الاحوال فلا يرد عليه ما قيل ان هذا مبني على ان يكون حدوث الاشياء في بعض الاوقات دون بعض كانت عندها كذلك وهو محل تأمل اذ يجوز حدوثها على وجه الاستمرار و لاشك ان حدوث بعضها انما يعدها عنا او لاسباب اخر انتهى فتدبر واعترض عليه بان هذا الشرح اولا يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد على الامام ان كان مراده هو الرد الالزامي واما اذا كان مراده هو الرد التحقيقي فلا يرد عليه ذلك وحاصل الاعتراض ان سبب تجددها هو تجدد امر اخر قبله وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتعاقبة وهو قائلون بجوازه وقيل انما يريد بهذا التسلسل التسلسل الطولاني وهو تسلسل الحركات فعدم وجوب اجتماع الحركات مسلم لكن لم لا يجوز ان يقابل اذ مراد الامام بالتسلسل ليس هو التسلسل الطولاني بل مقصوده ان ما تم به سبب وجود

كل

كل جزء ينتقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل في عرض السلسلة الطولانية بعد اجزائها وان اريد به التسلسل في عرض السلسلة الطولانية فاجتماع الاحاد واجب اذ لولا التجدد بحدوث او متمم لعلته والمتمم الحادث ايضا اذا حدث بحدوث متمم علته وهكذا كانت الاجزاء مجتمعة لا محالة انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون ما تم به سبب وجود كل جزء تجدد جزء اخر قبله وهكذا لا حدوث امر اخر فح لا يلزم التسلسل في عرض السلسلة بل اللازم هو التسلسل الطولاني لا غير واما ثانيا فلانه يحتمل ان يكون سبب وجود كل جزء تجدد امر اخر قبله كما في السلسلة الطولانية ومع قيام هذا الاحتمال لا يجب اجتماع الاحاد فلا ينفع اعتبار التسلسل في عرض السلسلة الطولانية كما لا يخفى فبعد تسليم عدم وجوب الاجتماع في التسلسل الطولاني لا وجه لعدم تسليمه في التسلسل في عرض الطولاني فلا بد لعدمه من علة حادثة قيل هذا انما يتم وانما يكون كذلك لو كان عدمه لا لذاته وليس كذلك قال بهمنيار في التحصيل لولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تنعدم انتهى ويمكن الجواب عنه بان الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه فلا يكون وجوده ولا عدمه الا من علة خارجية نعم ذات بعض الممكنات كالحركة تأبى عن نحو خاص من الوجود كما نقل من شرح المواقف ان الوجود غير البقاء وغير ماهية الممكنات السيالة كالحركة والزمان والصوت واعراضها لاقتضائها الانقضاء والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تجردها تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم انتهى قيل ويمكن حمل كلام بهمنيار على هذا المعنى فتأمل واعلم ان الشارح لو ذكر ما ذكره في طرف الوجود بان يقول فاذا حدث جزء من الحركة فلا بد لوجوده من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او بعضها امر موجود الى اخر الكلام لسلم ثم ان هذا الدليل لو تم لدل على امتناع حدوث عدم

[illegible]

قوله وحاصل الكلام لطلب العلة اه ويتهم من حمل الكلام على هذا الحاصل فقال كون بعضها او موجودا وبعضها عدم او موجودا اما بان يكون علة عدم كل جزء مركبة منها اولا والثاني يحتمل الاحتمالات المختلفة ثم قال وانما حملناه على ذلك لانا لو حملنا على ان المراد ان علة عدم كل جزء بعضها او موجود كما هو المتبادر مع كون طبيعة التجدد واحدة لكان الترديد في قوله وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناه غير مستقيم لكون الشق الثاني مستغنيا فهذا المعنى وان كان اظهر لكن ما اوردناه اجدر انتهى واعترض عليه بان هذا الكلام منه غفلة عن ان الكلام في علة عدم الجزء الواحد ولزوم التسلسل باعتباره ومع كونه غفلة عما ذكرنا وقوع فيما فر عنه لان كون طبيعة التجدد واحدة ان اقتضى نفي الشق الثاني فلا خلاص عنه فيما اراده وانت خبير بان هذا الاعتراض ساقط اما اولا فلانه لا وجه للاعتراض عليه بالغفلة بعد حمل الكلام على الحاصل المذكور واما ثانيا فلان كون طبيعة التجدد واحدة لا يقتضي نفي الشق الثاني بل انما يقتضي حمل المراد على وجه كما ذكره منه

شيء من الاشياء واللازم باطل بالضرورة لعلمنا بحدوث عدم كثير من الاشياء

فاللزوم مثله بيان الملازمة انه لو عدم شيء لكان عدمه اما لوجود حادث او لعدم امر يستلزم وجود شيء حادث كعدم عدم المانع المستلزم لوجوده وعلى التقديرين ينتقل الكلام الى وجود ذلك الشيء فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة واما العدم شيء وعلى هذا فيكون وجود هذا الشيء علة لوجود ذلك ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فينتقل الكلام الى وجود هذا الشيء حال وجود ذلك الشيء فيلزم التسلسل في الامور المجتمعة حال وجود ذلك واما لعدم شيء ووجود اخر فيلزم التسلسل حال وجود الشيء وعدمه ايضا وللمتكلمين ان يقولوا عدم الاشياء ووجودها يتعلق ارادة الله تعالى فلا يلزم الا التسلسل في التعلقات الاعتبارية فان قلت للحكماء ايضا ان يقولوا بذلك في عدم اجزاء الحركة فان وجود الحركة وعدمها انما هي يتعلق الارادة التي للنفس الفلكية فلا يلزم الا التسلسل في التعلقات قلت ليس لهم ان يقولوا بذلك اذ لا يتم ح دليلهم على قدم العالم لانا نقول العالم حادث وحدوثه لحدوث التعلقات المتسلسلة الى غير النهاية والتسلسل فيها غير مستحيل فاذا عدم جزء اي جزء واحد من اجزاء الحركة فلا بد لعدم ذلك الجزء الواحد من علة حادثة لامكانه وحدوثه تلك العلة اي علة عدم ذلك الجزء الواحد اما امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود اي مركبة منها فالترديد بشقوقه الثلثة في علة عدم الجزء الواحد كما هو الظاهر واحوال علل اعدام سائر الاجزاء تعلم بالمقايسة وقيل انه اي جزء من اجزاء الحركة وحاصل الكلام لطلب العلة لجميع الاعدام الواقعة في السلسلة فح ولما كانت تلك الاعدام متعددة متعاقبة في الحدوث كانت علتها ايضا

متعددة

قوله كما قيل فتامل لما ورد السؤال وجواب ذلك بها النافل المذكور اما الاول فبان يقال لم لم يرد هذا المعنى في الشق الاول ايضا حتى لا يحتاج الى نقل الكلام الى علة العلة وهكذا مع امكانه فيه ايضا واما الثاني فبان يقال سلك في الشق الاول المسلك المتعارف واختار في الثاني والثالث طريقا اخر جديدا وهذه الطريقة مما لا يخفى حسنها واما ان هذا التوجيه مبني على التفسير الثاني في قوله فاذا عدم جزء من الحركة اه وقد عرفت ما فيه من التكلف والتعسف واما ان لزوم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة ح محل نظر فتدبر منه

متعددة بتعدد الاعدام فتلك العلة المتعددة بجملتها اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها اي تلك العلل امر موجود وبعضها الاخر عدم امر موجود فيكون الترديد بشقوقه الثلثة في علل اعدام الاجزاء كلها معا قوله وعلى الاول ننقل الكلام انما خص ذكر نقل الكلام الى علة العلة بالشق الاول ولم يتعرض له في الشق الثاني والثالث اما احالة على المقايسة او لعدم الحاجة الى ذلك النقل فيهما بناء على ان معنى قوله او لعدم امر موجود عدم امر موجود في عرض كل مرتبة من مراتب السلسلة وكذا معنى قوله او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود كما قيل فتامل المجتمعة لوجوب اجتماع المعلول مع علته فتامل لا بد ان يكون القسمين غير متناه او توجيهه انه اذا نقل الكلام الى علة تلك العلة المركبة فان كان الجزء الاول من تلك العلة المركبة اعني الامر الموجود بعينه جزءا من علة العلة ايضا وكان جزؤها الاخر عدم امر موجود اخر وهكذا يكون احد القسمين اعني اعدام الامور الموجودة غير متناه والقسم الاخر اعني الامر الموجود الذي هو جزء اول من تلك العلة المركبة متناهيا لكونه شيئا واحدا في كل مرتبة من السلسلة على هذا التقدير وان لم يكن ذلك الجزء الاول جزءا اول من علة العلة بل كان جزؤها الاول امرا موجودا اخر وهكذا كان القسم الاخر ايضا غير متناه فيكون كلا القسمين غير متناه هذا وقيل توجيهه انه اذا نقل الكلام الى علة العلة المركبة فاما ان يقال بتركبها في كل مرتبة اولا فعلى الثاني يكون احد القسمين غير متناه وعلى الاول كلاهما غير متناه وانت خبير بانه على هذا التوجيه لم يكن الاقسام الثلثة على نسق واحد حيث لم يعتبر في القسمين الاولين الشق الثاني من ترديده وقيل توجيهه انه ان كان علة عدم كل جزء مركبة كان كلا القسمين غير متناه وان كان علة

عدم بعض الاجزاء مركبة وعلة عدم بعضها الاخر غير مركبة كان احد القسمين
غير متناه والاخر متناهيا وقول الشارح او بعضها امر موجود وبعضها
عدم امر موجود اعم من ان يكون علة عدم كل جزء كذلك ومن ان يكون
علة عدم بعض الاجزاء كذلك ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مبني على
التفسير الثاني لقول الشارح او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود
كما مر فيما سبق فلا معنى للاعتراض عليه بانه غفلة عن ان الكلام في علة عدم
الجزء الواحد او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود لم يذكر هذا فيما
سبق التفتازاني بانه داخل في عدم امر موجود فانه اعم مما يستلزم حدوث امر
موجود وما لا يستلزمه وانما افرده بالذكر ههنا لاختلاف القسمين في الحكم
المطلوب بالبيان ههنا حيث الزم الشارح في احدهما حال عدم الجزء وفي الآخر
حال وجوده ولذا ذكره في جنب امر موجود وقيل التفتازاني بدخوله في امر
موجود ورد بانه توهم فاسد غني عن البيان فتأمل وقيل هذا ليس قسما
اخر اذ لا يخفى ان علة عدم جزء من الحركة لو كانت امرا موجودا لكان ذلك
الموجود هو المانع من وجود ذلك الجزء اذ الموجود الذي هو سبب للعدم
ليس الا المانع فسببية عدم المانع هي سببية المانع ليس الا فمقصود
الشارح من هذا التعميم ليس الا التفنن في التعبير ثم انه قيل ههنا قسم اخر
وهو ان يكون عدم الجزء لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود
مثل عدم امر اعتباري كالامكان مثلا اقول حاصل هذا الكلام ان الشارح
قاصر في بيانه حيث لم يذكر هذا القسم اصلا ووصفا ولا يخفى ان هذا
لا يندفع بما قيل في الجواب عنه من انه اذا فرض كون عدم الامر الاعتباري
علة لعدم ذلك الجزء فلا بد ان يكون ذلك الاعتباري مع اشياء اخر علة
تامة

تامة لوجوده فيلزم الشارح وقت وجوده الكلام ههنا في لزوم الشارح
وقت عدمه واما الجواب عنه بان ما يكون عدمه سببا للعدم شيء
يكون وجوده سببا لوجوده وسبب الوجود لا يكون اعتباريا فقد قيل
في رده انه غير تام ولعل عدم تماميته لانه يجوز ان يكون سبب الوجود
امرا اعتباريا اذ الكلام في السبب الاعم من العلة التامة فيجوز ان يكون
ذلك الاعتباري مع امر موجود علة تامة للوجود ولا باس في كون الاعتباري
جزءا من العلة التامة وبهذا يندفع ما اورد عليه ايضا من ان الامكان
لو كان سببا لحدوث ذلك الجزء لزم قدمه بناء على ازلية الامكان وذلك لان
الامكان لا يستلزم قدم ذلك الحادث المسبب وانما يستلزمه لو كان الامكان
علة تامة له وذلك غير لازم كما عرفت فان قلت على تقدير ان يكون
عدم كل جزء اي عدم كل جزء من اجزاء الحركة كما هو الظاهر المتبادر فهذا يؤيد
التفسير الثاني عند قوله فاذا عدم جزء وتحقيقه ان يكون اذا عدم كل جزء من
اجزاء السلسلة الحاصلة من علل جزء واحد من الحركة الواقعة في عرض
السلسلة الطولانية وهذا امس بالتفسير الاول هناك ثم ان منشأ هذا
السؤال هو قوله او عدم امر يستلزم حدوث امر فان استلزام عدم امر
حدوث امر اعم من استلزامه حدوثه حدوثا آنيا او زمانيا والحدوث الآني
كاف في المقصود وههنا مورده هو الملازمة في قوله يلزم الشارح في الموجودات
المترتبة المجتمعة فانه مناقضة على تلك الملازمة باعتبار الترتب
تارة والاجتماع اخرى وبهذا التقرير اضمحل ما توهم بعضهم ههنا من ان الكلام
في لزوم الشارح في علل عدم جزء واحد من اجزاء الحركة لا في علل اعدام كل
جزء من اجزاء الحركة ومبنى تقرير السؤال على الثاني دون الاول

فهذا السؤال خارج عن المبحث وظهر انه لا حاجة الى ما ارتكبه من التكلف
والتعسف في تقرير السؤال فرارا عما توهمه حيث قال ما حاصله ان محصل
السؤال منع الحصر في الاحتمالات الثلثة باختيار شق رابع خال عن المحذور
وهو ان عدم جزء الحكمة لعدم جزء منها قبله وهكذا وعدم كل جزء منها
لعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع فلا يلزم الترتب بل لا يلزم الاجتماع
ايضا ففي الكلام مطوى اعتمادا على دلالة السياق عليه ثم كانه استشعر بطلان
ما ذكره من التقرير قال لا يقال لا يجوز ان يكون علة عدم جزء من الحكمة عدم
الجزء الذي قبله لان ذينك العدمين متعاقبان في الوقوع وعلة الشيء
لا بد ان يكون معه زمانا لئلا يتخلف المعلول عن علته التامة فلا يتحقق
احتمال غير الثلثة لانا نقول هذا جواب غير ما سيذكره الشارح
لا يلزم الترتب اي الذاتي اذ لا علية بين تلك الموانع اما على تقدير كون المراد
من قوله على تقدير ان يكون عدم كل جزء الخ ما هو الظاهر المتبادر فظاهر
واما على تقدير كون المراد منه المعنى الثاني فلانه لا يلزم من علية العدمات
بعضها لبعض علية الموانع اللازمة ايضا كذلك ويحتمل ان يكون المراد لا يلزم
الترتب اصلا اي لا ذاتيا ولا زمانيا اما الاول فلما مر انفا واما الثاني فلجواز
وجود جميع الموانع دفعة فعلى المعنى الاول كلمة بل لا يلزم اجتماع تلك
الموانع للترقي وعلى المعنى الثاني يحتمل ان تكون للاضراب والعدول عما قبلها
ايضا اي سلمنا انه يلزم الترتب الزماني بين تلك الموانع لكن لا نم انه يلزم
اجتماع تلك الموانع في الوجود وهذا حتى يلزم التسلسل المستحيل بيان
لغاية المناقضة المذكورة اذ الغرض من منع مقدمة الدليل منع المدعى
والا فلا مدخل له في اصل الاعتراض كما لا يخفى لجواز ان يكون ان يعني
ان

ان بقاء المانع بدوام انتفاء الممنوع غير لازم وانما يلزم ذلك اذا كانت
المانعية متوقفة على بقاء المانع وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون الوجود الآني
كافيا فيها وفي انتفاء الممنوع مع ان يكون انتفاء الممنوع حدوثا وبقاء
مربوطا بالوجود الاني للمانع قلت تلك الموانع متعاقبة
في الحدوث او قيل لم يظهر لك من هذا الجواب دفع المنع
الاول بل انما يدفع المنع الثالث وهو قوله بل لا يلزم اجتماع
تلك اه لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي
او زماني فلا يجري البرهان في ابطاله قلت لعله حمل الترتب
في نفيه الترتب على المعنى الثاني اذ ح يكون قول الشارح
تلك الموانع متعاقبة في الحدوث كاعادة المقدمة الممنوعة
ولا يظهر منه اعادتها دفع المنع المورد عليها كما لا يخفى اللهم الا ان
يقال مقصود الشارح بقوله تلك الموانع متعاقبة في
الحدوث الى دليل المقدمة الممنوعة يعني ان تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث وكل ما هو متعاقبة في الحدوث
مترتبة بالزمان فتلك الموانع مترتبة بالزمان كما قيل فتأمل
او يقال ادعى البداهة في المقدمة الممنوعة فكانه قال
تلك الموانع متعاقبة في الحدوث بداهة تأمل او يقال
حمل الشارح في نفيه الترتب على المعنى الاول فكانه قال
سلمنا انه لا يلزم الترتب الذاتي بين تلك الموانع لكن لا حاجة
لنا في اجراء برهان التطبيق الى الترتب الذاتي بل الترتب
الزماني كاف في ذلك وذلك متحقق ويدل على هذا

الاخير قوله ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات
كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فتدبر قوله
فان اجتمعت اه اعلم ان ما ذكره فيه المحشي قلت جواب
عن المنعين المذكورين مجروحا وقد عرفت اخذ الجواب
عن الاول منه واما الجواب عن المنع الثاني فباثبات المقدمة
الممنوعة بالدليل وتقريره ان تلك الموانع متعاقبة في الحدوث
ومترتبة بحسب الزمان فهي اما ان تجتمع في الوجود اولا
وعلى كلا التقديرين يلزم التسلسل المستحيل اما على الاول فظاهر
لان احادها حينئذ تكون مترتبة مجتمعة في الوجود فيجري فيها
التطبيق واما على الثاني فلانا ننقل الكلام الى علل اعدام
تلك الموانع فيلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة وقت
عدم تلك الموانع او وقت وجودها وتلك العلل الموجودات
هي موانع اعدام تلك الموانع فيلزم التسلسل في الموجودات
المترتبة المجتمعة في حال عدم جزء من اجزاء الحركة او في حال اعدام
اجزائها وهذا هو عين المقدمة الممنوعة والحاصل ان تلك
المقدمة لا تتوقف على لزوم اجتماع تلك الموانع بل هي ثابتة
على تقدير عدم اجتماعها ايضا غاية ما في الباب ان التسلسل
في موانع اجزاء الحركة على تقدير الاجتماع وفي موانع تلك
الموانع على تقدير عدم الاجتماع والاخير فيه تأمل او عدم جزء
من اجزاء علته هذا هو الشق الاول من الشقوق الثلثة
المذكورة اولا وهو ان يكون علة العدم امرا موجودا ولا يخفى
عليك

عليك ان المناسب هو الاقتصار والاكتفاء بقوله فان
علة عدم كل مانع عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع
فان الكلام ههنا على ذلك التقدير وعلى تقدير عدم الاقتصار
المناسب استيفاء جميع الاقسام بل الشقوق كلها فتدبر
قوله يلزم وجود الموانع المترتبة اه فيه انه ان اراد انه يلزم
وجود تلك الموانع مجتمعة فهو ممنوع لجواز ان يكون حدوث
مانع المانع ولو آنا كافيا في انتفاء ذلك المانع كمانع
جزء من الحركة فلا يلزم الاجتماع في موانع الموانع ايضا
كما لا يخفى واما ما قيل من ان معلول مانع المانع وهو
عدم المانع لما دام كعدم الحركة دامت علته ايضا وهي
مانع المانع فليس بشيء اذ المفروض ان علة عدم المانع
هي عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع ولا يخفى ان
علية الملزوم لا يستلزم علية اللازم ايضا والا لكفى ذلك
في اول الامر لا يقال لما دام المعلول وهو عدم المانع
دامت علته وهي عدم عدم المانع ولما دامت العلة
دامت لوازمها وهي موانع الموانع والا لارتفعت
الملازمة بينهما لانا نقول دوام المعلول لا يستلزم دوام
العلة لجواز ان يكون دوام المعلول من علة اخرى بناء
على ان علة البقاء جاز ان تكون غير علة الحدوث
على انه لو تم ما ذكر في موانع الموانع ايضا فالحاجة الى التطويل
ونقل الكلام الى علة اعدام الموانع قوله موقوفا على امور غير

متناهية اي على امور موجودة غير متناهية اه ولعل ذلك
بان ينقل الكلام الى علة وجود ذلك الجزء الذي عدمه علة
لعدم المانع فيقال علة وجوده امر موجود اخر وعلة ذلك
الامر الموجود امر موجود اخر وهكذا فيلزم امور موجودة مترتبة
غير متناهية فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود ذلك الجزء
وبه يتم المقصود وفيه ان علة الوجود غير منحصرة في وجود امر
اخر بل يجوز ان يكون علته عدم امر لا يستلزم امرا موجودا او
هكذا فلا يلزم الامور الموجودة قيل ما افاده الشارح هنا
في تصحيح كلام الامام في غاية المتانة والاحكام وردّ لما
قيل وان بذل وسعه في تصحيح كلام الامام بالزام التسلسل
المستحيل عند الخصماء اللئام لكنه لا يصل اليه الا بسد باب علية المعدوم
والاعدام اقول وقد رأيت ما رأيت من الكلام في انتشار تحرير
الكلام وتقرير المرام فتدبر بالجد ما التأمل التام قوله الوجه
الرابع اه لا يخفى ان كون هذا الوجه من وجوه الجواب عن الدليل
المذكور غير ظاهر اذ لا يصلح لان يكون مناقضة ولا نقضا و
لا معارضة بل هو وجه اخر الجواب عن الوجه الثالث كالوجه
الذي نقل عن الامام حجة الاسلام اللهم الا ان يقال حاصله
ان الدليل المذكور يستلزم ان يتوارد الاستعدادات
الحادثة الغير المتناهية على المادة القديمة وهو غير معقول في
يكون نقضا اجماليا باستلزام خصوص الفساد او يقال
حاصله ان الاستدلال على خلاف مدعاهم فان حاصل

مدعاهم

مدعاهم هو اثبات القدم للبعض والحدوث للاخر بان يكون
الحوادث غير متناهية كما يظهر من تحرير مذهبهم في يكون
معارضة لدليلهم وقيل لما كان بناء تمامية دليلهم وعدم
جريانه في الحوادث اليومية على هذا التوارد عد هذا الوجه
من وجوه اجوبة دليلهم انتهى في يكون مناقضة على مقدمة
منوية فتأمل وقيل حاصله هو النقض بالحوادث اليومية
كالوجه الثالث لكن بتقرير لا يمكن للفلاسفة ان يجيبوا عنه
وهو ان الحوادث اليومية على ما ذكرتم يلزم ان لا يوجد شيء منها
والا يلزم اما تخلف المعلول عن العلة التامة او وجود المعلول
قبل تمام العلة او التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة
او التسلسل في الامور المتعاقبة الذي هو محال على تقدير القول
بقدم العالم اذ يلزم ح ان ينتفي عن القديم ما هو لازم لقدمه
فللنقض تقرير ان يجاب باعتبار احدهما ولا يجاب باعتبار
الاخر انتهى فتدبر قوله لان القديم اه يعني ان توارد الاستعدادات
الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة مناف لوجود قديم
ذلك التوارد يستلزم دوام مقارنة القديم مع بعض الحوادث
والقدم يستلزم عدم دوام المقارنة اما الاول فظ كما اشار
اليه بقوله ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية اه واما الثاني
فلان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث وما يجب
ان يكون سابقا على كل حادث يجب ان يكون له حالة يتحقق
فيها سبقه على كل حادث وكل ما يجب ان يكون له حالة كذلك

قوله يستلزم عدم دوام المقارنة وذلك لان تحقق تلك الحالة يستدعي السبق على جميع الحوادث اذ لولاه لم يتحقق السبق على كل حادث كما لا يخفى على من تأمل السبق على جميع الحوادث فيستلزم عدم دوام المقارنة بالضرورة فافهم
منه

يستلزم عدم دوام المقارنة اما المقدمة الاولى فلان القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وكل ما لا يكون مسبوقا بالعدم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون مقارنا لحادث دائما والحادث ما يكون مسبوقا بالعدم فمع عدم كل حادث اما ان يكون للقديم عدم فيلزم ان يكون القديم مسبوقا بالعدم او يكون له وجود فيلزم تقديم القديم على كل حادث وهو المط وخلاف المفروض واما المقدمة الثانية فلان ما يجب ان يكون سابقا على كل حادث لو لم يجب ان يكون له تلك الحالة لكان مقارنا دائما مع واحد منها واذا كان مقارنا دائما مع واحد منها لم يكن سابقا على كل واحد منها وما سيذكره الشارح ايرادا على هذه المقدمة الاخيرة التي هي الجزء من دليل المقدمة الثانية فلم تثبت المقدمة الثانية فلم تثبت المنافاة فتدبر قوله هذا اي الحكم بان ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بداهة الوهم لا بداهة العقل قوله لو لزم سبق القديم على جميع الخ قد يقال منهم الحدوث يقتضي المسبوقية بالعدم فلو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل فجميع تلك الحوادث بحيث لا يشذ منها شيء يلزم ان يسبقه العدم لان كل واحد واحد كذلك والماهية الواحدة لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية او غير متناهية وهذا كما قال ائمة الحكمة والكلام لو ترتبت الممكنات الموجودة لا الى النهاية فجميعها بحيث

لا يشذ

لا يشذ منها واحد محتاج الى علة خارجة عنه لان كل واحد واحد كذلك وماهية الممكن لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية او غير متناهية هذا ومن المكشوف ان القديم لم يسبقه العدم فظهر ان القديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث لوجوب سبقه على كل ما تصدق عليه الحادث اقول فيه نظر فانه انما يتم اذا كان حدوث كل فرد مستلزما لحدوث الجميع بمعنى الوجود بعد العدم و سيجيء انه غير مستلزم له والقياس على جميع الممكنات قياس مع الفارق فهو لا يفيد شيئا من المطالب وقد يقال ايضا ان ما الواقع فيه جميع هذه الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة لما كان مركبا من ازمنة يقع فيها كل واحد من افراده وكل زمان منه ذو بداية ونهاية كان له لا محالة بداية ونهاية فلا يكون غير متناه وما يقع فيه القديم يجب ان لا يكون متناهيا فيوجد القديم لا محالة في زمان لا يقع فيه الحوادث على ما يشهد به التطبيق بين الزمانين واعترض عليه بان انضمام المتناهي الى المتناهي انما يستلزم التناهي اذا كان الانضمام بمراتب متناهية واما اذا كان بمراتب غير متناهية فيستلزم اللاتناهي وكتب القوم مشحونة به وعدم تناهي المجموع ليس لانه ينتهي المجموع الى جزء ليس لذلك الجزء نهاية بل لانه ليس كذلك المجموع جزء هو اخر الاجزاء بل كل جزء فرض فقبله جزء اخر اقول ما ذكره القائل في تناهي الزمان هو البرهان العرشي الذي هو احد البراهين المذكورة في ابطال التسلسل وما ذكره المعترض هو احد الوجوه من وجوه الاعتراضات

التي ذكروها في رد ذلك البرهان ثم اقول تناهي الازمنة التي
يقع فيها كل واحد من افراد الحوادث يستلزم تناهي تلك
الحوادث ايضا على ما ذكره القائل في تناهي تلك الازمنة يجري
في الحوادث الواقعة فيها ايضا فيلزم تناهيها ولا كلام لنا في فيها
بل الكلام ههنا في الحوادث الغير المتناهية كما اشار اليه الشارح
رحمه الله تعالى عليه بقوله بل انما يلزم ذلك اه قوله وحدوث
الجزء يستلزم حدوث الكل فيه نظر اذ معنى الحدوث هو الوجود
بعد العدم فحدوث المجموع انما يكون باتصافه بالوجود بعد
العدم وظاهر ان اتصاف فرد بالوجود غير مستلزم لاتصاف
المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح اذ
المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت
ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجود في الخارج مع وجود
كل جزء منها في جزء من الزمان فظهر ان كلام المعترض غير مبني
على ما توهم من التوهم وحمله على ابتنائه على ذلك التوهم توهم
بعيد ودعوى البداهة في استلزام حدوث الجزء حدوث الكل
في هذه المادة فاسدة كذا قيل وقيل يمكن ان يقال اراد الشارح
بحدوث الكل في قوله وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل عدم
قدمه فهذا اللزوم واللازم لا يكفي له ذلك لان معنى قول
المعترض وليس كذلك انه ليس يلزم من حدوث كل فرد حدوث
الكل المجموعي بل يجوز ان يكون كل فرد حادثا والكل المجموعي قديما
فرده الشارح بان حدوث كل فرد يستلزم عدم قدم الكل المجموعي

ويجب سبق القديم على كل ما ليس بقديم على ان اتصاف فرد
بالوجود دائما مستلزم لاتصاف المجموع به لكن في جميع تلك
الازمنة الغير المتناهية والموجود اعم من الموجود في الآن ومن
الموجود في الزمان والموجود في الزمان اعم من الموجود على سبيل
الاجتماع ومن الموجود على سبيل التعاقب والقياس على الحركة
بمعنى القطع فاسد لانه امتداد بحسب الوهم ليس الا انتهى
اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكر من الارادة مع كونه بعيدا
عن الارادة ليس بشيء في الافادة اذ لا يكفي ههنا عدم قدم الكل
بل لا بد من حدوثه كما لا يخفى واما ثانيا فلان الوجود التعاقبي الازلي
لا يجعل الموجود حادثا موجودا بعد العدم اذ لا عدم له اصلا بل هو
بل هو موجود دائما بالوجود التعاقبي قوله وكانه توهم ان حدوث
الكل اه لا يخفى عليك ان عدم حدوث الكل المجموعي مطلقا مما لا مدخل
له في دفع المنافاة وكذا لا مدخل لحدوثه مطلقا في لزوم المنافاة
فمراد المعترض ليس الا حدوث الكل المجموعي بان لا يكون شيء من
احاده موجودا اصلا ثم يوجد فانه على تقدير حدوثه بهذا المعنى
يلزم المنافاة وعلى تقدير عدم حدوثه بهذا المعنى لا يلزم المنافاة
وهذا لا يستلزم انكار استلزام حدوث الكل المجموعي بمعنى اخر
فلا وجه لما اورده الشارح ههنا فتامل قوله وقد تقدح بعض
الفضلاء في مذهب الفلاسفة فيه ان ملا الفاضل وهو العلامة التفتازاني
لم يذكر هذا الكلام في قدح الفلاسفة بل ذكره لاتمام دليل حدوث
العالم كما يظهر بالتامل في شرحه للعقايد قوله فلا يتصور قدم
شيء من احاده اصلا في وقت ما وقد يتحقق بان لا يوجد بعض احاده
ايضا فمراد المعترض هو الشق الاول لا الثاني فلا يرد ما اورده الشارح عليه
بل يرجع الى ما ذكره في سياق قوله قلت هذا بداهة الوهم اه كما لا يخفى

النوع مع حدوث كل فرد وذلك لان حدوث كل فرد يستلزم ان
يكون جميع الافراد التي لا يشذ عنها شيء حادثا مسبوقا بالعدم واذا
كان كذلك كانت الماهية ايضا حادثة مسبوقة بالعدم اذ لا
وجود لها الا في ضمن تلك الافراد ولا يخفى ان ذلك ينافي كون تلك
الماهية قديمة غير مسبوقة بالعدم بل يلزم ان تكون حادثة لا
خرجة من العدم الى الوجود وبه يتم المقصود واما انها ازلية بمعنى
ان ما من فرد من افرادها الا وقبله فرد اخر لا الى نهاية له كما هو مذهب
الفلاسفة فكلام اخر غير متعلق بالغرض بعد ثبوت انها مسبوقة
بالعدم والحاصل انهم ان ارادوا بالقدم غير المسبوقية بالعدم فلا يتصور
ذلك مع حدوث كل فرد وان ارادوا به معنى اخر غير مناف للسبق
بالعدم فهو غير مضر لنا في المقام بل نتكلم عليه في موضع اخر من الكلام
فعلى هذا الايرد عليه ما اورده الشارح من الملام ومن رام حقيقة
الحال بالتحقيق فليرجع الى محله بالتعمق والتدقيق ومنهم من قال
يمكن ان يقال قول ذلك الفاضل المتفرد فلا يتصور قدم النوع
مع حدوث كل فرد اشارة الى دليل جوازه لما كان كل واحد مسبوقا
بالعدم كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد كذلك فسابقه ليس بداخل
فيه فانقطع السلسلة ولزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه
فتامل حق التامل فيه اي لا يزال الفرد ولا يخفى ان هذا معنى الابد
على وفق مرادهم لا معنى القدم فالاولى ان يقول مرادهم بقدم النوع
ان ما من فرد الا وقبله فرد اخر الى نهاية له كما قال الفاضل الاتي لكن
لا يلائم ما في قضيته فافهم ذلك فيه لا ينافي

ذلك

لا غرض لفعله قال الشريف في رسالته المفردة في بيان ان افعاله تعالى
ليست معللة بالاغراض اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك
الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل ونهايته يسمى غاية لهما متحدان
بالذات ومختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان
سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس
الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار واذا لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا
من العلة الغائية وقال في حاشيته على شرح المختصر الحاجبي الغرض والعلة الغائية
ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وقد يقال الفائدة كما اذا اخطأ في اعتقادها
انتهى فعلى هذا يكون بين الفائدة والغرض عموم من وجه والظاهر من كلام الشارح
انه اخذها بهذا المعنى الاخير الغرض هو الامر الباعث للفاعل على
الفعل لا خفاء في ان الباعث للفاعل على الفعل انما هو تصور الفاعل ما اعتقده
غاية لفعله بل ارادته به وقصده الى حصوله فالتصور والقصد اللذان
هما من قبيل التعلق والاضافة لا يصلحان لان يكونا محركين للفاعل او مؤثرين
في فاعليته بحيث ينفعل منه الفاعل بل هما من قبيل السبب للحركة والفعل كما يشعر
به الباعثية فقوله فهو المحرك الاول للفاعل ان اراد به انه فاعل للحركة في الفاعل
بحيث ينفعل به الفاعل في فاعليته فهو ممنوع وان اراد انه مجرد سبب لحركة الفاعل
وفعله وان لم يدخل في فاعليته فهو مسلم لكنه غير مفيد لما قصده في المقام كما لا يخفى
وبه يصير الفاعل فاعلا لا يخفى ان الفاعل انما يصير فاعلا ومتصفا
بالفاعلية بنفس فعله لا بغرضه الذي هو السبب الباعث لفعله فان اراد انه
يصير الفاعل متصفا بالفاعلية بسبب ذلك الامر الباعث فهو ظاهر المنع

وان اراد انه يصير به فاعلا بحيث يكون الفاعل منفعلا في فاعليته بتاثير ذلك الامر
فيه كما يشعر به لاحق كلامه فهو ممنوع ايضا كما مر وان اراد ان له مدخلا في فاعليته
بان يكون جزءا من العلة التامة لفاعليته فهو مسلم وغير مفيد كما مر

قيل ان العلة الغائية ان اريد به ما هو الظاهر منه فهو ممنوع وان اريد به معنى
اخر فلا يفيد في المقام شيئا وانه تعالى اجل اه يعني ان كون فعله تعالى
معللا بالغرض يقتضي كونه تعالى منفعلا من ذلك الغرض ومستكملا به لكنه تعالى اجل
من ان ينفعل من شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالغرض وقد عرفت ما فيه
وايضا ان اريد باستحالة انفعاله تعالى من شيء استحالة انفعاله بحيث يكون ذلك
الانفعال موجبا للتغير في صفاته الحقيقية فهو مسلم لكن كون فعله معللا بالغرض
لا يستلزم ذلك كما لا يخفى وان اريد بها انه لا يحصل له تعالى تغير بسبب اصلا لا بالنسبة
الى صفاته الحقيقية ولا بالنسبة الى صفاته الاضافية فهو ممنوع كيف انه قد سبق منه
انه يجوز التغير والتبدل في الجملة في الصفات الاضافية والسلبية واما امر
الاستكمال فسيجيء الكلام عليه والحاصل ان ما ذكره انما هو من قبيل الخطابيات
او الشعريات فلا يلتفت اليه في البرهانيات لزم كونه مستكملا بغيره

فيه انه ان اريد لزوم استكماله تعالى في ذاته فهو ظاهر المنع وان اريد لزوم استكماله
في صفاته فلا نم استحالة اللازم سيما في صفاته الفعلية لجواز ان يكون مستكملا
في صفاته بالغير ويتجدد له تعالى كمالات فعلية باغراض متجددة لا يقال يلزم
خلوه تعالى عن تلك الكمالات قبل وجودها وهو نقص يجب تنزهه تعالى
عنه لانا نقول الخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر والحاصل ان الاستكمال بالغير
في صفاته تعالى مم الاستحالة كيف ان صفاته تعالى كلها صفات كمال وهو تعالى
مستكمل بها وانما المحال هو الاستكمال من الغير لا الاستكمال بالغير كما قالوا في بحث الصفات

وهو ذلك الغرض ان كان ذلك الغرض هو الامر المترتب على الفعل فمعنى
استكماله تعالى به استكماله بايجاده واتصافه بايجاده وان كان هو الايجاد او
الاتصاف به فالامر ظاهر فان قيل الايجاد هو نفس الفعل فكيف يكون غرضا
منه فان الغرض من الشيء يجب ان يكون غير ذلك الشيء قلت لا يجب في الغرض
التغاير الذاتي بل يكفيه التغاير الاعتباري كذا قال الشريف في شرح
المواقف وحاشية المطالع لا يكون باعثا له بديهة هكذا ادعى
البداهة فيه الشريف في شرح المواقف وبعضهم قد يستدل عليه
باستلزامه الترجيح من غير مرجح قال صاحب التوضيح هذا الجواب غير
مرضي لانا لا نم انه ان استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا وباعثا ولا نم
الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد
وجهة والحق انه اذا تعلق ارادته تعالى بامر واختار ايجاده يصح ان يكون
ذلك باعثا له تعالى على فعل يؤدي الى ذلك الامر فيفعل ذلك الفعل لاجل
ذلك الامر ومجرد كون الغير باعثا له تعالى على فعله بلا استدعاء ولا ايجاب مما
لا محذور فيه ولا يلزم منه النقصان في فاعليته تعالى فان قلت هذا ينافي
استغناءه والكمال اليه تعالى قلت المراد باستغنائه والموجودات الخارجية اليه
تعالى فلم لا يجوز ان لا يكون الغرض منها على ان معنى استغنائه والكمال اليه تعالى
هو انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن بلا مدخلية موجد اخر فلا ينافيه ما ذكر
اذ الغرض ايضا حاصل بقدرة الله تعالى وتاثيره ابتداء بهذا المعنى
فان قلت يلزم في توقف حصول الغرض على ذلك الفعل وهو خلاف مذهب
الاشاعرة قلت لا يلزم التوقف بل اللازم انما هو استتباع بعض الافعال
لبعضها وذلك لا ينافي مذهبهم كما مر في بحث النظر على ان توقف بعض الاشياء

على البعض معلوم بالضرورة كتوقف وجود العرض على وجود الجوهر وتوقف ايجاد
البياض في الجسم الاسود على ازالة السواد وكتوقف الاتصاف بالايجاد
على الايجاد وقد سبق ان الاشعري لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر التوقف
على غير ارادة الله تعالى فيجوز ان يكون ارادة الموقوف واختيار ايجاده باعثا
لايجاد الموقوف عليه وذلك لا ينافي قدرة المختار ولا الاستغناء الابتدائي
كما لا يخفى وبالجملة اذا توقف شيء على شيء عقلا او عادة وتعلق الارادة و
الاختيار بايجاد الشيء الاول اوجد الباري تعالى الشيء الثاني لاجل ايجاده الشيء
الاول ولا معنى لكون افعاله تعالى معللة بالاغراض الا هذا والخالي عن الغرض
الاولى ترك هذا كما في شرح المواقف اللهم الا ان يقال حاصل الرد انه ان اردتم
بالعبث ما هو الخالي عن المنفعة والمصلحة فلا نم ان الفعل الخالي عن الغرض عبث
بهذا المعنى وان اردتم به ما هو الخالي عن الغرض فهو اول المسئلة وافعاله
تعالى مشتملة على حكم ومصالح فيه ان معنى اشتمال افعاله تعالى على المنافع والمصالح
انما ترتب تلك المنافع والمصالح على افعاله تعالى وهو تعالى عالم بها ومريد لها
حتى لو لم يردها لما فعل الافعال التي يترتب عليها تلك المنافع والمصالح وهذا
هو معنى كون الافعال معللة بالاغراض وكون الاغراض باعثة لتلك الافعال
واما ما ذكره فيما سبق من ان معنى كون الاغراض باعثة كونها فاعلة لفاعلية
الفاعل فكلام غير معقول بل هو مبني على تخيلات وتوهمات فلسفية حيث
زعموا فاعلية الاشياء حتى الجمادات والاعتبارات بعضها في بعض
فاثبات الاشتمال على الحكم والمصالح ينافي نفي التعليل في افعاله تعالى فالاولى في
الجواب عن تمسكهم هذا ان يقال لا نسلم انه لا قبيح منه تعالى والعبث قبيح فلا ينسب
افعاله تعالى اليه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد او يقال ان اردتم بالعبث ما لا غرض

عند قول المصنف وبتحصيل الموقوف ... بالنظر

له فهو اول المسئلة وان اردتم به امرا اخر فلا بد من تصويره ثم تقريره ثم اثبات
امتناعه على الله تعالى كما في المواقف وغيره بالمطالع ... لا يشعر به اي باشتمال
افعاله تعالى على الحكم والمصالح او بانه لا شيء منها باعثا على الفعل فانهم
وان كانت معلومة له تعالى قبل هذا دفع لما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة
له تعالى قبل خلقه تعالى ما هي منافع له لا يتاتى الا بكونها اغراضا وباعثا له تعالى على الخلق
فان هذا التقدم العلمي هو شان الغرض والعلل الغائية انتهى اقول حاصل
الدفع ان كون هذا التقدم العلمي شان الغرض لا يستلزم ان يكون كل ما فيه
هذا التقدم العلمي غرضا هذا ولقائل ان يقول وان لم يكن كون تلك المنافع
معلومة مستلزما للغرضية لكن كونها مرادة مستلزم لها كما مر والباعث
له على الغرض هو الثمرة لا غير وذلك لان مراده من الغرض هو الانتفاع
بالثمرة لا غير من الانتفاعات حتى لو كان الكل مراده كان الباعث له على
الغرس هو الكل بمنزلة ملوى الثمرة ولقائل ان يقول بل بمنزلة الثمرة
حيث تعلقت الارادة بها مؤولة بتلك الحكم والمصالح فيه نظر
فانه مع قطع النظر عن كون التاويل المذكور بعيدا غاية البعد في بعض تلك
الايات والاحاديث يلزم صرف النصوص عن ظواهرها مع ان النصوص
تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي وما ذكره من الادلة لا يفيد القطع
كما مرت الاشارة اليه من ان الحق ان حاصله ان الحق ان تعليل
بعض الافعال بالاغراض التي هي الحكم والمصالح ظاهر لا سترة فيه ولا مجال للانكار فلا
يصلح لان يكون محلا للبحث والنزاع واما تعميمه بانه لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن
غرض فمحل بحث وصالح للنزاع لكون التعليل في البعض الاخر غير ظاهر يدل على هذا
ما ذكره في تهذيبه حيث قال تعليل بعض افعاله بالاغراض ثابت بالنص والاجماع

وعليه مبني التعليل فالاقرب حمل الخلاف على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به
ملستدلالهم بانه لابد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للتسلسل وبانه لا يعقل
تخليد الكفار ينفع لاحد انتهى بعبارته فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره الشارح
بل يمكن ان يختار كل واحد من شقي الترديد كما لا يخفى واعلم ان من القائلين
بكون افعاله تعالى معللة بالاغراض صدر الشريعة حتى قال في بحث القياس
من التوضيح وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء
عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد
انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما امروا
الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القران ودال على ما قلنا وايضا لو لم
يفعل لغرض اصلا يلزم العبث انتهى   ولا حاكم سواه اي لا مراعي
للحكمة في افعاله الا الله تعالى او لا حاكم بالحكم الشرعي الا هو فعلى الاول يكون
من تتمة ما قبله وعلى الثاني يكون مرتبطا بما بعده وعلى كلا التقديرين لا يكون
هذا عين ما سبق من قوله ولا حاكم عليه كما لا يخفى فقول الشارح هذا ما علم فيما سبق
محل نظر وقد يقال يحتمل ان يكون الحاكم ههنا بمعنى الامر المستقل على ان يكون
مرتبطا بقوله لا وجوبا اي راعى الحكمة تفضلا ورحمة لا وجوبا اذ لا آمر
سواه ويعترض عليه بانه لا يلزم منه ان لا يكون عليه تعالى حق واجب وانما
يكون كذلك لو وجب ان يكون وجوب امر عليه تعالى بامر آمر وليس كذلك
كما اشير اليه الاشارة   الاول صفة الكمال والنقص اي الحسن
كون الصفة صفة كمال والقبح كونها صفة نقصان كما في شرح المواقف
فما يكون من الصفات كمالا فهو حسن وما يكون منها نقصانا فهو قبيح وما لا
يكون هذا ولا ذاك فهو واسطة بينهما ليس بحسن ولا قبيح فهما بهذا المعنى

١٤

من اقسام الصفات مطلقا ثم المراد كونها كمالا او نقصانا في نفس الامر كما في شرح
المواقف فهما لا يختلفان بالاعتبار وصفات الله تعالى كلها حسن بهذا المعنى
واما صفات العباد فقد تكون حسنة وقد لا تكون وقد يقال المراد كونهما
كذلك عند العقل ويختلفان باختلاف العقول والا فيرجع هذا المعنى الى المعنى
الثالث ولا يكون عقليا بالاتفاق وفيه انه لو لم يكن المراد كونهما كذلك عند العقل
بل في نفس الامر يرجع هذا الى المعنى الثالث فان كل ما كان كمالا او نقصانا في
نفس الامر فهو متعلق المدح او الذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلا يرد
لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث مختلفا فيه وانت خبير بان المعنى
الثالث ليس مقصورا على كون الشيء متعلق المدح او الذم بل يلزم فيه
ان يكون متعلق الثواب او العقاب ايضا كما سيجيء فلا يتم ما ذكر فانا لا نم
ان كل ما كان كمالا فهو متعلق المدح والثواب في نفس الامر وكذا لا نم ان كل
ما كان نقصانا فهو متعلق الذم والعقاب في نفسه   والثاني ملائمة
الغرض ومنافرته اي الحسن كون الفعل ملائما للغرض والقبح كونه منافرا له فما كان
ملائما له كان حسنا وما كان منافرا له كان قبيحا وما لا يكون شيئا منهما كان
واسطة بينهما ليس بحسن ولا قبيح قيل قال المصنف في شرحه لمختصر ابن الحاجب
ان فعل الله تعالى لا يوصف بحسن ولا قبح بهذا المعنى لتنزهه عن الغرض
وانت خبير ان هذا انما يتم اذا كان المراد ملائمة الفعل او منافرته لغرض
فاعله لكنه محل نظر لان ح لا يكون من قبيل ما يختلف بالاعتبار مع
انهم يقولون كذلك كما سيجيء   وقد يعبر عنهما اي عن الحسن
والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة و
القبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما واعلم ان بين المعنيين

عموما من وجه فان صفة الكمال قد تكون ملايمة للغرض وقد لا تكون وايضا ملايمة الغرض
قد لا تكون صفة كمال وكذا صفة النقصان ومنافرة الغرض وقد يقال بينهما تباين
ان حمل الاول على المستلذات الحسية واضدادها والثاني على المستلذات العقلية
واضدادها او عكسه وعموم مطلق ان حمل الاول على اعم منهما وخص الثاني باحديهما
او عكسه او تساو او عموم من وجه ان عمم كل منهما من كل منهما
ويختلف بالاعتبار اي يختلف الحسن والقبح بالمعنى الثاني باختلاف الاغراض كقتل
زيد مثلا فانه مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم
كذا في المواقف ويحتمل ان يكون المراد ان كل واحد من المعنيين يختلف بالاعتبار
كما هو مقتضى السوق والذوق فتدبر والثالث تعلق المدح اه اي الحسن
كون الفعل متعلقا للمدح عاجلا والثواب اجلا والقبح كونه متعلقا للذم عاجلا
والعقاب اجلا فما يتعلق به المدح والثواب يسمى حسنا وما يتعلق به الذم
والعقاب يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما كذا في شرح
المواقف فعلى هذا يكون المباح والمكروه واسطة بينهما وقد يقال المراد بالثواب
والعقاب ما هو الاعم من الحقيقي والحكمي فيدخل المباح في الحسن والمكروه في
القبيح ثم المراد بكون الفعل متعلقا للمدح والثواب او للذم والعقاب كونه
بحيث يصح ترتبهما عليه او كونه سببا غير مستلزم لهما لا ترتبهما عليه بالفعل
او كونه سببا مستلزما لهما والا فلا يوجدان قبل الاخرة فلا يكون محلا للنزاع بل لا يصح
على مذهب الاشعري حيث جوز العفو عن المعاصي كما سيجيء
وهو محل الخلاف اه قال صدر الشريعة في تعديل العلوم ان الاعتراف بكونهما
عقليين بالمعنى الاول يوجب الاعتراف بكونهما كذلك بالمعنى الثالث ايضا لان
كما لا ولنقصان يمدح او يذم عقلا فالاعتراف بذلك والانكار هنا بعيد عن الحق
ثم

ثم لا بد من الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها عقلا اذ وجوب تصديق النبي
عليه السلام وحرمة الكذب عليه لو كانا شرعيين لدار لان ثبوت الشرع موقوف
على وجوب تصديق النبي عليه السلام وكذا على حرمة الكذب لان الشرع انما
يثبت اذا علم ان الكذب حرام عليه وهو معصوم عن الكذب فلو توقفا ايضا
على الشرع لزم الدور فيكونان عقليين فيكون ذلك حسنا عقلا وهذا قبيحا
عقلا لان كل ما هو واجب عقلا حسن عقلا وكل ما هو حرام عقلا قبيح عقلا انتهى
وفيه نظر اما اولا فلان مجرد المدح او الذم غير كاف في المعنى الثالث بل لا بد من
تعلق الثواب او العقاب ايضا كما مر فالاعتراف بعقلية الاول لا يوجب الاعتراف
بعقلية الثالث واما ثانيا فلان ثبوت الشرع انما يتوقف على نفس التصديق
بالنبي عليه السلام لا على وجوبه وكذا يتوقف على انتفاء الكذب منه عليه السلام
لا على حرمة الكذب عليه عليه السلام فلا يلزم الدور مأخوذ من
الشرع لاستواء الافعال اه حاصله ان حسن الفعل وقبحه ليس لذات الفعل
ولا لصفة من صفاته حتى يحكم العقل بحسن البعض وقبح الاخر وذلك لان الافعال
في انفسها مع قطع النظر عن الشرع مستوية في عدم اقتضائها المدح والذم
والثواب والعقاب فلا يصح ان تكون سببا لحسن بعضها وقبح الاخر فالسبب
لذلك ليس الا امر الشارع ببعضها ونهيه عن الاخر حتى لو عكس الامر والنهي
فامر بما نهى عنه ونهى عما امر به لانعكس الحال وصار ما كان حسنا قبيحا
وما كان قبيحا حسنا فتامل ان للفعل في نفسه اي سواء كان بالنظر
الى ذاته او بالنظر الى شئ من صفاته الحقيقية او الاعتبارية ليشمل المذهب
كلها كحسن الصدق النافع هذا مثال للحسن الضروري مطابقا لمذهب
الاوائل والاواخر منهم كما ان قوله وقبح الكذب الضار مثال للقبح الضروري كذلك

قوله لحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع هذان مثالان للحسن والقبح
النظريين على مذهب الاوائل ولو اريد التمثيل على مذهب الجبائي يعكس فيقال
لحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما وقع في التلويح وذلك لان قبح الكذب
عنده انما هو لمضرته فاذا كان نافعا يصير حسنا وكذا حسن الصدق انما هو
لمنفعته فاذا كان ضارا يعد قبيحا والى هذه الدقيقة اشار الشارح بقوله مثلا
ثم ان الصدق الضار ربما يتوهم قبحه وكذا الكذب النافع ربما يتوهم حسنه فلا بد
من التأمل والنظر حتى يعلم ان جهة الحسن والقبح فيهما ليست المنفعة و
المضرة بل هي نفس الصدق والكذب وذاتهما فصارا نظريين تدبر
وقد لا يدركه العقل اه لا يخفى ان هذا ينافي قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه
انهما يثبتان بالعقل فقط كما ان معنى قول الاشعري بشرعيتهما انهما يثبتان
بالشرع فقط وعلى ما ذكر يكون ثبوت البعض بالعقل وثبوت البعض الآخر بالشرع
وهذا ليس مذهبهم بل هو مذهب بعض اصحابنا كما قيل تدبر وذهب بعض
المتقدمين منهم اي من المعتزلة يعني انه ذهب بعض من جاء بعد الاوائل منهم
من المتقدمين كما في شرح المواقف تدبر الى استنادهما الحسن والقبح اه
فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا
بل لما فيه من صفة حقيقية موجبة لاحدهما قوله وذهب بعض متأخريهم وهو
ابو الحسين تدبر على ترتيب الثواب والعقاب لعل تخصيصها بالذكر لظهور
عدم استقلال العقل بحكم ترتبها على افعال العباد على تقدير كونها مخلوقة له تعالى
والا فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب المدح والذم ايضا على افعالهم على التقدير
المذكور قوله واما ان الله تعالى يوجد فيه داعيا كما ذهب اليه امام الحرمين
من اصحاب الشيخ قوله وعلى الوجهين لا يحكم العقل اه اما على الاول فظاهر

واما

واما على الثاني فلانه لا فرق بين ان يوجد الله تعالى الفعل في العبد وبين ان يوجد فيه
ما يجب الفعل عنده في كونهما مانعين عن حكم العقل بالحسن والقبح بالمعنى المذكور اه
بترتب الثواب والعقاب على ذلك الفعل تدبر وهذا التعريف يعيد قال
الظاهر انه اعتراض على التعريف المذكور بانه غير مانع عن الاغيار ويمكن ان يجاب عنه
بانه تعريف للحسن من افعال المكلفين خاصة ومعناه ما حسنه الشرع من فعل
المكلف بقرينة ان الكلام في الحسن والقبح بمعنى ما يكون سببا للثواب والعقاب
ثم ان مبنى الاعتراض على ان يكون معنى قوله ما حسنه الشرع ما لم يرد به النهي
الشرعي موافقا لما في المواقف واما اذا كان معناه ما امر به الشارع سواء
كان الامر للايجاب او للندب او للاباحة كما اختاره صاحب التوضيح فلا يرد عليه
ذلك اذ لا امر بفعل البهائم وغير المكلف قوله وقال في شرحه لعل الغرض منه
من نقله تقوية الاعتراض بالنسبة الى فعل البهائم والاشارة الى الجواب عنه
بالنسبة الى فعل الصبي قوله وليس للفعل صفة اه الظاهر انه عطف على لا
ما ذهب اليه المعتزلة فلو عطفناه الى لكونهما لذات الفعل ايضا لكان اتم وقوله
ولو عكس اه عطف على قوله فالحسن ما حسنه الشرع اه لو عكس الشارع فقبح
ما حسنه وحسن ما قبحه لكان الحسن في القبح بالعكس او هو عطف على قوله
وليس للفعل عطف العلة على المعلول فتأمل واعلم ان الحسن والقبح عند المعتزلة
لذات الفعل او لصفة من صفاته على التفصيل المذكور آنفا وكذلك عند الماتريدية
لكن عندهم يجعل الله تعالى حتى ان له ان يعكس الامر بعكس ما يقتضيه بناء على ان
افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذ ليس له عندهم ان
يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد ويرد عليهم في بادي الرأي سؤال فقال
منهم انها الصفات اعتبارية اختلاف الاحكام باختلاف الشرائع واما الاشعرية

فقد ذهبوا الى انها نيف لذات الفعل والصفاته كما اشار اليه المص وقد استدلوا عليه بانها لو كانا لذات الفعل او لصفاته لزم قيام الوصف بالوصف وقد رده صدر الشريعة في التوضيح اه كل واحدة من صفاته الحقيقية احتراز عما يوهم ظاهر العبارة من اتحاد الصفات بعضها مع بعض ومن وحدة الصفات الاضافية كذا قيل لو تكثرت لكانت اه ان اراد انه لو تكثرت لكانت الجملة المتكثرة كلها مستندة الى احد هذين الامرين يرد عليه منع الملازمة لانه يجوز ان يكون بعضها مستندة الى الموجب والبعض الاخر الى المختار وان اراد انه لو تكثرت لكانت تلك الجملة المتكثرة مستندة الى احدهما في الجملة يرد عليه ما ذكر في بطلان التالي منع فانه على تقدير استناد فرد منها الى الموجب والبواقي الى المختار لا يلزم التسلسل ولا الترجيح بلا مرجح لاستلزامه التسلسل وذلك لانه لو كانت القدرة مستندة الى القادر المختار يتوقف صدورها الى القدرة والاختيار فتلك القدرة والاختيار اما نفس هذه القدرة فيلزم توقف الشيء على نفسه او غيرها فذلك الغير مستند الى القادر المختار فيتوقف على قدرة اخرى وهكذا فاما ان يدور او يتسلسل ولما كان الدور وتوقف الشيء على نفسه مستلزما للتسلسل الحسي بين والقديم لا يستند الى القادر المختار لانه استدلوا عليه بان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد وهو مقارن للعدم ضرورة ورده الآمدي بان سبق القصد الايجادي يجوز ان يكون ذاتيا لا زمانيا كسبق الايجاد الايجابي على الموجب فلا يلزم المقارنة للعدم فيجوز استناد القديم الى القادر المختار قال الشريف في شرح المواقف ويؤيده كلام الآمدي ما نقله بعضهم من الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها والعدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك

غير واقع

غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال بل لا بد ان يكون القصد مقارنا للعدم الاثر فيكون الاثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة لا ان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا انتهى فتامل لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء اه فلو تعددت القدرة واستندت الى الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وهو بط لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا قيل هذا الدليل جار على تقدير وحدة القدرة ايضا فان القدرة الواحدة اما مستندة الى القادر المختار فيلزم التسلسل واستناد القديم الى القادر المختار واما مستندة الى الموجب فنسبة الموجب الى الواحد والكثير على السواء واجيب بان القدرة يجوز ان ينحصر نوعها في فردها ويمتنع وجود فرد اخر منها وانت خبير بان مثل هذا المنع يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بان يقال يجوز ان ينحصر نوع القدرة المتكثرة في افراد متناهية معدودة بحيث يمتنع وجود فرد اخر منها وقد عرفت ان التحقيق ان احالة من غير تقدم مقالة اذ لم يسبق منه في هذا الكتاب تحقيق ذلك الجواز قيل الظاهر ان يشار الى ما سبق منه من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار انتهى وانت خبير بان تسمية ذلك تحقيقا مما لا ينبغي وقد سلفنا ما يتعلق به المقام لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير اي على تقدير استناد الصفات الى القادر المختار وانت خبير بان ما سبق منا من جواز ان يكون استناد البعض الى الموجب والبواقي الى القادر المختار يجوز ان يكون مخلصا عن التسلسل على هذا التقدير

نقل هو المحشي احمد بن حيدر الكردي حيث قال فان قلت يمكن ان يكون القدرة مثلا متكثرة مستندة الى القادر ويستند عليها قدرة واحدة مستندة الى الموجب قلت فلا احتياج الى التكثر ويكفي تلك القدرة الواحدة والتسلسل في القدماء مهم حق ولا ثبت فضلا في الالهيات وبالجملة انجر الكلام في هذه المسئلة الى الاخذ بالاليق والاحرى كما لا يخفى من تزييف الشرح دليلها بتسلسله ولا يخفى اه انتهى

واما ما قيل انه اذا المستند واحدة منها الى الموجب فلا احتياج الى التكثر بل يكفي ذلك البعض فمما لا يفيد شيئا في مقام الاستدلال لان معلوماته او الطاقة لاستدلال بتعدد المتعلقات وعدم تناهيها بمعنى لا تقف عند حد على تعدد التعلقات وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز ان يكون المتعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لا بد لنفيه من دليل فلان قدرته وارادته ان فيه ازان اريد ان ذاتيهما لا تقفان عند حد لزم التكثر في الصفات وقد نفاه انفا وان اريد ان تعلقيهما كذلك لزم المصادرة على المط وكذا اذا اريد بالقدرة والارادة المقدور والمراد فالاقرب ان يقال لانه تعالى يقدر المكنات باسرها ويريد الموجودات كلها وهي لا تقفان عند حد على قياس ما ذكره في المعلومات قيل المراد هو الثاني ولا يلزم المصادرة اذ المدعى هو عدم تناهي التعلقات بالفعل فجعل عدم تناهي التعلقات بمعنى لا تقف عند حد دليلا على عدم تناهي المقدورات كذلك وجعل ذلك دليلا على عدم تناهي التعلقات بالفعل وفيه انه لا يتم التقريب ح اذ لا يلزم من عدم تناهي التعلقات و المقدورات بمعنى لا تقف عدم تناهي التعلقات بالفعل كما لا يخفى قلت لا حاجة في فعلق القدرة الى ذلك لانه لا حاجة في كون المكنات متعلقة للقدرة وكونها مقدورة له تعالى الى كون القدرة اي تعلقها غير متناهية بمعنى لا تقف حتى يكون عدم تناهي التعلقات بالقوة لا بالفعل وانما يحتاج الى ذلك ان لو اقتضى المقدورية الوجود وليس كذلك فان جميع المكنات موجوداتها ومعدوماتها مقدورات له تعالى فان معنى مقدورية المكنات له تعالى كونها بحيث يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وهذه الحيثية ثابتة لجميع المكنات بالنسبة اليه تعالى سواء كانت موجودة او معدومة فجميعها متعلق القدرة ومقدورات له تعالى وهي غير متناهية بالفعل فيكون التعلقات ايضا غير متناهية بالفعل والفرق بين هذا وبين السابق ان هذا استدلال بعدم تناهي المقدورات بالفعل على عدم تناهي التعلقات بالفعل

بالفعل والسابق استدلال بعدم تناهيها بالقوة على عدم تناهي التعلقات بالقوة فيل هو ايضا استدلال على عدم تناهيها بالفعل فلا فرق بينهما من هذه الجهة فلا تغفل وايضا جعل المقدورات في السابق الموجودات خاصة دون هذا جميع المكنات موجوداتها و معدوماتها وايضا معنى تعلق القدرة على ما ذكره الشارح صحة الفعل والترك وعلى ما ذكر في السابق معناه تاثير القدرة واخراجها المعدوم من العدم الى الوجود فافهم وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورا له تعالى اشارة الى دفع توهم يكاد يختلج في بعض الاذهان وهو انه لا يصح ان يكون فعل كل من المكنات الغير المتناهية متعلق القدرة فانه يقتضي ان يكون اجتماعها في الوجود مقدورا له تعالى وهو ليس بصحيح وحاصل الدفع انه لا يقتضي ذلك بل يصح وان لم يكن اجتماع تلك المكنات في الوجود مقدورا له تعالى اه مطلقا اي سواء كانت مرتبة او غير مرتبة متعاقبة كانت او غير متعاقبة بل لا نسبة بينهما اي بين ما وجد من مقدوراته وبين مقدوراته ما شاء الله كان اي فليس لاحد ان ينقص من مخلوقاته شيئا وما لم يشأ لم يكن اي فليس لاحد ان يزيد على مخلوقاته شيئا هكذا قيل فهو دليل للمط المستفاد من قوله ولا الزيادة والنقصان بتقديم الظرف فانه يفهم منه ان الزيادة و النقصان ليس لغيره تعالى فعلى هذا يكون النشر على ترتيب اللف وقيل ويحتمل ان يكون دليلا لظاهر الكلام فيكون النشر على ترتيب اللف وهي اجسام لطيفة اه قيل هذا الكلام اورده ردا على الحكماء فانهم زعموا ان الملائكة عقول مجردة وليس تعريف والا لصدق على الجن فانه ايضا جسم لطيف قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور ورد بان القيد الاخير وهو قوله لا تذكر ولا تؤنث يخرج الجن والشياطين فانهما يوصفان بالذكورة والانوثة وانت خبير بان التعريف انما يكون للجنس والحقيقة لا للافراد وصيغة الجمع تاباه فانها للافراد لا للجنس والحقيقة فالكلام يؤخذ منه التوصيف لا التعريف

مثنى وثلث ورباع اي بعضهم له جناحان وبعضهم له ثلثة اجنحة وبعضهم له اربعة
اجنحة كما نقل البغوي عن قتادة ومقاتل فعلى هذا لا يمكن الجمع بين الحصر وبين ما روي
ليلة المعراج بانه يجوز ان يتحقق ستمائة جناح في جبرئيل اثنين اثنين او ثلثة ثلثة
مثلا في موضع موضع كما قيل وكذا لا يمكن الجمع بينهما بان يقال الحصر مبني على اصل صورتهم
وما روي ليلة المعراج مبني على التشكل لما نقل البغوي ايضا عن عبد الله بن مسعود
من انه اصل صورة جبرئيل على نبينا وعليه السلام   لا يدل على نفي الترقي
يعني ان نفي الترقي انما يؤخذ من هذه الاية الكريمة ولا دلالة فيها على ذلك وفيه ان نفي
الترقي يجوز ان يؤخذ من مأخذ اخر يدل على ذلك   وتجويز الترقي عطف
على الترقي اي ولا تدل على نفي تجويز الترقي ايضا يعني ان القائل النافي يحتمل ان
ينفي وقوع الترقي ويحتمل ان ينفي جوازه ولا دلالة في الاية الكريمة على شيء منهما ولما كان
احتمال نفيه وقوع الترقي ظاهرا قدمه   وانت تعلم اه يعني ان القائل
الثاني يريد اثبات الترقي وذلك بط لانه ينافي ظاهر ما قال اه وانت خبير بان
القائل المذكور مانع لنفي الترقي المأخوذ من الاية المذكورة ولا يجب على المانع اثبات
شيء اصلا على ان كلامه في الترقي في مقام المعرفة والقرب والاشتهار كما هو الظ
من سياق عبارة الشارح لان الترقي في مقام المسير والظ مما قال جبرئيل صلوات
الله على نبينا وعليه انما هو نفي الترقي في المقام الثاني فلا منافاة فتدبر
لا يعصون الله ما امرهم اه ذكر المسئلة بطريق الاقتباس كما في مسئلة [illegible] المقام
المعلوم بلكون اشارة الى الاستدلال بالايات هذا وقد يقال قوله تعالى لا يعصون الله ما
امرهم ويفعلون ما يؤمرون اخبار بان الملائكة لا يعصون الله في المستقبل اوامرهم
في الماضي وما يأمرهم في المستقبل ولا ينافي ذلك عصيانهم في الماضي فلا دلالة فيه
على عدم عصيانهم مطلقا والمدعى ذلك فتأمل   والقران كلام الله تعالى

قوله بانه

غير مخلوق

غير مخلوق لما كان في الكلام وقدمه زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة اليه وفصل بعض
التفصيل ونبه على ان القران قد يطلق على الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم
المتلو الحادث وعقب القران بكلام الله لما ذكر المشايخ من انه يقال القران كلام الله تعالى
غير مخلوق ولا يقال القران غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف
قديم كما ذهبت اليه الحنابلة واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا
الى جري الكلام على وفق الحديث ليكون اشارة الى دليل المدعى وتنصيصا على محل النزاع
بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهي ان القران مخلوق او غير مخلوق ولذا ترجم
المسئلة بمسئلة خلق القران   وكذا سائر الكتب الالهية وكذا الاحاديث
القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقران خصه المص بالذكر   والانبياء
عليهم السلام اجمعوا اه اشارة الى دليل ثبوت الكلام له تعالى وفيه انه تكرار لما سبق
منه عند قول المص متكلم على ان البحث ههنا انما هو في قدم الكلام لا في ثبوت صفة
الكلام له تعالى كما اشرنا اليه فالاحسن ان يؤتى هذا التفصيل فيما سبق ويكتفى به ههنا
وتواتر نقل ذلك الاجماع عنهم اشارة الى دليل ثبوت الاجماع من الانبياء
عليهم السلام   ولا يتوقف ثبوت النبوة اه اشارة الى جواب سؤال مقدر
تقرير السؤال ان اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم يتوقف على ثبوت
نبوتهم وعلى علمهم بنبوتهم وعلى تصديق الله تعالى اياهم في دعوى النبوة وذلك
يتوقف على اخباره تعالى اياهم بنبوتهم وصدقهم في دعويهم والاخبار تكلم
خاص يتوقف على كونه تعالى متكلما فاثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء عليهم
السلام يستلزم الدور وحاصل الجواب منع توقف الثبوت والعلم والتصديق على
اخباره تعالى هذا هو المفهوم من ظاهر كلام الشارح وانت خبير بان اثبات كونه
تعالى متكلما باجماعهم لا يستلزم الدور وان توقف اجماعهم على كونه تعالى متكلما كما لا يخفى

فالصواب ان يقرر السؤال بان يقال اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء عليهم السلام
يتوقف على اثبات نبوتهم واثبات نبوتهم يتوقف على اخباره تعالى بنبوتهم الذي
هو تكلم خاص يتوقف على كونه تعالى متكلما ويجاب بمنع توقف اثبات نبوتهم على اخباره
تعالى فتامل ويمكن الجواب بمنع التوقف الاول ايضا بان يقال لا نم ذلك وانما
يتوقف لو اريد اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء عليهم السلام من حيث انهم
انبياء وذلك ليس بلازم لكفاية الاثبات باجماعهم من حيث انه اجماع نعم الاثبات
الاول اقوى واوكد فتدبر   بان يخلق الله فيهم علما ضروريا فلا يتوقف
ثبوت نبوتهم وعلمهم بنبوتهم على الاخبار   وتصديقهم او عطف على ارسال
الرسل اي ولجواز تصديق الله تعالى اياهم في دعوى النبوة بان يخلق المعجزة
فلا يتوقف تصديقهم ايضا على الاخبار   حال تكذيبهم وتحديهم اي حال
تكذيب امتهم وتحديهم اياهم ويجوز ان يكونا من المبني للمفعول   وكل ما هو
صفة له فقديم لا بد ان يقيد الصفة بالموجودة ليصح الحكم الكلي الذي يرد عليه
بما هو المطلوب اعني قوله كلامه تعالى قديم اذ قد سبق انه يجوز قيام صفة متجددة بذات
الله تعالى فعلى هذا يجب ان يقيد الصفة بالموجودة في الصغرى ايضا ليتحد الحد
الاوسط   فكلام حادث اذا كان الحادث بالمعنى المصطلح اعني الموجود
بعد العدم لم يتصف الكلام المؤلف المذكور بالحدوث اذ لا يتصور له الوجود فانه
لا يجتمع اجزاؤه مع ان وجود الكل يتوقف على وجودات اجزائه مجتمعة بل لا يوصف
امثال هذا لا بالحدوث ولا بالقدم بالمعنى المصطلح كما سبق منا في بحث الحدوث
فتذكر   بعض المقدمات اي واحدة كانت او متعددة وهذا اولى مما في شرح
المواقف من ان كل طائفة قدحت واحدة من مقدمتي احد القياسين وذلك لان
المعتزلة كما انهم قدحوا في صغرى القياس الاول كذلك قدحوا في كبراه فانهم يجوزون

كون

كون صفة الله تعالى وان كانت موجودة حادثة بان قامت بذاتها لا بذاته تعالى
لقولهم في ارادته تعالى بانها حادثة قائمة بذاتها كما في المواقف فهم يقدحون في كلتي
مقدمتي القياس الاول فافهم   وهي قديمة قال المص في المواقف وهذا
بط بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الاخر فيكون الاول له محدوده
قديما فكذا المجموع المركب انتهى وقيل وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت
والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذا الصامت الساكن عند البعض فهما مسبوقان
بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم
ان الحروف المتحركة سابقة على حركتها انتهى وقد نبهناك على ان امثال هذا لا توصف
بالقدم والحدوث بالمعنى المصطلح فتدبر لا اتفاق الحنابلة والاشاعرة مستدلان
على قدم كلامه تعالى بقياس واحد اعني القياس الاول كما يظهر من تقرير الشارح فلا وجه
للحكم بان ما ذهب اليه الحنابلة ضروري البطلان اذ لم يوخذ ذلك الامر القياسي الذي
حكم بصحته الاشاعرة لانا نقول ان موضوع صغرى ذلك القياس الاول عند الحنابلة
هو الكلام بمعنى المؤلف من الحروف والاصوات بخلافه عند الاشاعرة اذ ليس الكلام
بذلك المعنى صفة له تعالى عندهم هذا لكن يرد عليه ما يجيء من ان ترتب الحروف
والالفاظ وتعاقبهما انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة لا في نفس الكلام فتامل
وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث انه فمع هذا التوجيه هم يتحدون مع
الاشاعرة   والمعتزلة قالوا انه قال المص في المواقف ما حاصله انما
قالت المعتزلة هو الكلام اللفظي ونحن لا ننكره ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك لكن نثبت
امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا
قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى النفسي واثباته فتامل   ثم منعوا ان
المؤلف من الالفاظ يقول ثم منعوا ان كلام الله تعالى صفة حتى يظهر منهم بعض

المقدمات من مقدمات القياسين المذكورين الا انه حاول التنبيه على ان موضوع
صغرى القياس الاول عندهم هو الكلام بمعنى المؤلف من الحروف والاصوات كما هو كذلك
عند الحنابلة كما اشرنا اليه   من كونه كلامه تعالى صفة لغيره وانت خبير بان
الحكم بان كونه كلامه تعالى بالمعنى الذي ذكروه صفة لغيره تعالى مخالف للعرف واللغة ليس
على ما ينبغي فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة عن الكلام اللفظي ولا نزاع في كونه صفة لغيره
تعالى وكذا الكلام في قوله وان معنى كونه متكلما اه والحاصل ان الحنفية في مذهب
المعتزلة انما هو انكارهم الكلام النفسي   والاشاعرة قالوا ان ابطال
الطوائف الثلاثة الاول حصروا الكلام تعالى في اللفظي ولم يثبتوا وراء ذلك كلاما نفسيا
كما يظهر من بيانهم ما ذهبوا اليه فهم اجروا القياسين المذكورين في اللفظي ودفعوا
تدافعهما بما رأيت واما الاشاعرة فانهم يثبتون وراء اللفظي النفسي ايضا
فيجب عليهم دفع التدافع بين القياسين باجرائهما في كل من النفسي واللفظي ففي الاول
بمنع صغرى القياس الثاني كما ذكره الشارح وفي الثاني بمنع صغرى القياس الاول الا
انهم لم يتعرضوا في مقام دفع التدافع للدفع بالاجراء في اللفظي لظهوره هذا على تقدير
ما حمل عليه الاصحاب مراد الاشعري واما على تقدير ما حمل عليه المص مراده فمنع الثاني
ايضا بمنع صغرى القياس الثاني الا ان المنع في الاول راجع الى التقييد وفي الثاني الى
القيد كما اشار اليه المص بقوله فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ
لعدم تكفير من انكر لزوم هذا ما فهمه الاصحاب وجوابه من ان الالفاظ والعبارات
ليست كلاما له تعالى حقيقة محل بحث فان ما بين دفتي المصحف انما هو النقوش و
الاشكال لا الالفاظ والعبارات اللهم الا ان يقال هذا مبني على ان القول بعدم كلامية
الالفاظ والعبارات حقيقة يستلزم القول بعدم كلامية تلك النقوش والاشكال
بالطريق الاولى ثم ان فساد هذا اللازم ايضا محل بحث اذ لا شك ان ما بين الدفتين من النقوش
والاشكال

كذا نقلناه عن بعض الحواشي

والاشكال ليس كلاما له تعالى بمعنى صفة قائمة بذاته تعالى اللهم الا ان يحمل الانكار على معنى
انه ليس دالا على صفة الكلام القائم بذاته تعالى او على معنى انه ليس من مخترعاته تعالى
كما سيصرح به الشارح لكن لا يستلزم ما فهمه الاصحاب عدم كون ما بين الدفتين من مخترعات
الله تعالى وعدم كونه دالا على صفة الكلام القائم بذاته تعالى ظاهر المنع فلا يثبت الحكم
بفساده   وكعدم المعارضة والتحدي اذ المعارضة والتحدي انما يكون
بالالفاظ والعبارات التي ليست كلام الله تعالى حقيقة فتأمل   الا غير ذلك
كحرمة الصلوة بما ليس كلام الله تعالى حقيقة فتأمل   اراد به المعنى الثاني اي
القائم بالغير وفيه انه لا فائدة في الحكم بان كلام الله تعالى قائم بالغير لا بنفسه

قره باغي

اراد شاملا له قيل الظاهر الحق انه من قبيل شمول الكلي للجزئيات اذ يقال على الالفاظ
والعبارات كلام الله تعالى لا من قبيل شمول الكل للاجزاء فانه ينافي ذلك ثم ان جعل كلامه
تعالى عبارة عن امر شامل للفظ والمعنى لا يدفع لزوم عدم اكفار من انكر كلامية ما بين
الدفتين اذ لم يكن ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة على هذا الجعل ايضا فانه نقوش
واشكال لا لفظ ولا معنى   وهو المكتوب في المصاحف اي بنقوش وصور
واشكال موضوعة للحروف والالفاظ الدالة عليه اشارة الى جواب شبهة من طرف
المخالف بان يقال انكم تتفقون على ان اللفظ مكتوب ومقروء ومحفوظ وكل ذلك من
سمات الحدوث بالضرورة وحاصل الجواب ان ما هو من سمات الحدوث انما هو
الكتابة والقراءة والحفظ ولا يلزم منه حدوث المكتوب والمقروء والمحفوظ واللفظ
هو المكتوب لا الكتابة وعلى هذا القياس وبالجملة الكتابة والقراءة اظهار والحفظ
تهيئة للاظهار ولا يلزم من حدوث الظهور والتهيؤ حدوث الظاهر نفسه
فجوابه ان ذلك الترتب وانت خبير بانه يمكن حمل ما ذهب اليه الحنابلة ايضا على هذا

خيالي

واعترض على هذا الجواب بانه يشكل الزواج بين قيام ملح وملح ونظائرهما اذ لا فرق

الا بترتيب الاجزاء وقد استوفينا الكلام عليه في بعض تعليقاتنا   والادلة الدالة
على الحدوث اه جواب سؤال مقدر بان يقال جعل الكلام النفسي القديم امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا يزاحمه الادلة الدالة على حدوث كلام الله تعالى التي استدل بها المعتزلة
على حدوثه واجاب عنه الاشاعرة بحملها على حدوث اللفظ اذ كما لا يمكن حمل تلك
الادلة على حدوث المعنى كذلك لا يمكن حملها على حدوث اللفظ ايضا وحاصل الجواب
انه يجب حمل تلك الادلة حينئذ على حدوث الصفات المتعلقة بالكلام التي هي الكتابة
والقراءة والحفظ وامثالها دون حدوث اللفظ وحدوث المعنى جمعا بين الادلة
التي بعضها دالة على الحدوث وبعضها دالة على القدم وحمل الاشاعرة اياها على
حدوث الالفاظ في الجواب عن استدلال المعتزلة مبني على جعلهم الكلام النفسي لا
اللفظ وتلك الادلة اثنى عشر دليلا على ما ذكره المصنف في المواقف فتدبر
وقد قيل اه قال الشريف في شرح المواقف ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية
المنسوبة الى قواعد الملة   وهذه الاوصاف اي كونه واحدا وكونه ليس بامر
ولا نهي ولا خبر وغير ذلك من هذه الامور بحسب التعلق لا تنطبق على الكلام اللفظي
الذي هو الكلام النفسي على ما حمل عليه المصنف ويمكن ان يقال يجوز ان يكون حكم
الشيخ بهذه الاوصاف بالنسبة الى المعنى الذي هو الكلام النفسي لا بالنسبة الى
اللفظ والمعنى جميعا لظهور عدم انطباقه على اللفظ قيل ويجوز ان يقال يجوز ان
يكون اللفظ عنده لفظا مجملا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيله مثل المعنى الواحد
البسيط القائم بذاته تعالى بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة في الخارج وقد مثل
اهل التحقيق من مثله باندراج الاشجار باغصانها واوراقها واثمارها بطنا بعد
بطن في النواة الواحدة انتهى فتامل   ينبغي ان يكون الاصوات اه
قيل الشيخ لا يمنع كونها في انفسها سيالة لجواز ان يكون عروض السيلان اياها
لعدم

لعدم مساعدة الالة في التلفظ دفعة كما في ضيق الحدقة الغير المساعدة لابصار
الاشياء الكثيرة دفعة وهذا بخلاف الحكاية فانها في نفسها سيالة غير قارة ..
بمجانسة الصفات المخلوقات اه فيه انه ان اريد بالمجانسة ما يعم مثل مجانسة علمه تعالى
وقدرته مثلا لعلم المخلوقات وقدرتهم فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع وان اريد
به غير ذلك فالملازمة ممنوعة.   واما رابعا فلانه لزم اه رد لقوله وهذا
الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة اه فالمناسب جعل هذا الوجه وجها اولا لا رابعا
واما خامسا وههنا وجه سادس للانكار ذكره الخيالي وهو ان كلام الله تعالى
بمعنى الامر الشامل للفظ والمعنى ان كان كلسانا لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم
ان لا يكون ما قرأناه كلامه بل مثله وليس كذلك للقطع بان ما نقرؤه هو القرآن
المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل صلوات الله على نبينا وعليه وان كان
كلسانا للنوع القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه
مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع
عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ثم اجاب بان يجعل مشتركا بين
النوع وذلك الفرد الخاص وقد اجيب ايضا باختيار الشق الاول ومنع لزوم   بهشتي
المثلية لجواز ان يكون قراءتنا اظهارا لا ايجادا والاختلاف في حدوث الظهور
فلا ينافي الادلة الدالة على النسخ اه ولتشابه والادلة الدالة على الحدوث يجب
حملها على حدوث تلك الصفات اه وحاصله ان مراده من تلك الادلة الدالة على حدوث
كلام الله تعالى الادلة الدالة على النسخ حيث قالوا النسخ حق باجماع الامة وواقع
في القرآن وهو اما رفع او انتهاء ولا يتصور شيء منهما في القديم لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه ولا يمكن حمل تلك الادلة على حدوث تلك الصفات كالتلفظ
مثلا بل يجب حملها على حدوث نفس الكلام الذي هو الملفوظ المقروء فانه هو المنسوخ

لا التلفظ سيما فيما لا يتعلق النسخ فيه بالتلفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ويمكن الجواب عن هذا الايراد ايضا بان تلك الادلة لا تدل على حدوث كلام الله تعالى بل تدل على حدوث الحكم اما وحده او مع التلاوة اذ المنسوخ هو الحكم وحده او مع التلاوة كما اعترف الراد لا الملفوظ ولو سلم فالنسخ انما يدل على الحدوث لو لزم منه انعدام المنسوخ وليس كذلك كما لا يخفى ويمكن ان يبعض المنسوخ فتامل وهو ان مبدأ الكلام ان حاصل ما ذكره في هذا المقام ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة بها تاليف الكلام وان كلامنا النفسي كلمات مؤلفة في خيالنا وكون هذا مقدمة يتوقف عليها كلامه التحقيقي في بيان كلام الله تعالى انما هو باعتبار انه يزيد توضيحا في المقاصد بقياس الغائب على الشاهد الا ان اثبات المبدأ المذكور مما لا دخل له في الكلام المذكور بل هو من قبيل زيادة تنعم في الطنبور يستغني لا حقيقة الامور وهو مبدأ الكلام النفسي تكرار وعكس مستو لقوله مبدأ الكلام النفسي فينا صفة وهو ان الصفة التي هي مبدأ الكلام النفسي غير العلم اي غير الصفة التي هي مبدأ العلم والانكشاف فانها اي تلك الصفة الكلامية قد تتخلف اي قد يتخلف تعلقها عن تعلق صفة العلم كما يدل عليه حسبما كسنة الاية بقوله فان كلام الغير معلوم لنا وفيه ان التخلف في التعلق لا يدل على التغاير في المبدأ لجواز ان يكون كلا التعلقين لمبدأ واحد بان يكون له نوعان من التعلق قد يتخلف احدهما عن الاخر ولو ابقى قوله قد تتخلف عن العلم على ظاهره لو رد المنع على ترتب قوله فان كلام الغير معلوم لنا لان التخلف في التعلق لا يستلزم التخلف في المبدأ ويمكن ان يقال خبر هو وانها راجعان الى الكلام النفسي باعتبار الكلمات ويحمل على دعوى التغاير بين الكلام النفسي وبين العلم بمعنى الانكشاف موافقا لما في رسالته المحدثة في اثبات الواجب وصفاته الشيخ في اواخر هذا الكلام عن قوله

بل

بل كلامنا هو الكلمات انه لكان انسب واولى بل الاولى ذكره بعد قوله كلام الله تعالى هو الكلمات كما فعله في تلك الرسالة ثم ان تخلف الكلام عن العلم بكلام الغير لا يدل على ان الكلمات التي رتبناها في خيالنا غير العلم بتلك الكلمات الخيالية والكلام في ذلك بل يدل على ان تلك الكلمات غير العلم بالكلمات التي رتبها غيرنا والكلام لنا فيه ههنا فلو استدل على التغاير باخبار الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه كما استدل به التفتازاني في شرحه للعقائد لكان اسلم عن هذا لكن ذلك الاستدلال لا يتمشى في خبره تعالى فتامل هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي لا يخفى عليك انه لا معنى لترتيب الله تعالى لتلك الكلمات في علمه فان اريد انه تعالى رتبها وكلم بها وعلمها في الازل كان لا باعتبار الترتيب والتكلم وجود خارجي في الازل فهي بهذا الوجود كلام لفظي على ما يصرح به وان اريد انه تعالى علم الكلمات التي سيرتبها ويوجدها فليس في الازل شيء وراء العلم بالكلام اللفظي الذي سيوجد ولذا قال بعض محشي شرح المواقف نقلا عن بعض المحققين ان الله تعالى اذا اخبر عن شيء او امر او نهى عنه فاداه الانبياء عليهم السلام الى اممهم بعبارات دالة على ذلك فلا شك في ان هناك امورا ثلثة معاني معلومة وعبارات والة عليها معلومة ايضا وصفة يتمكن بها عن التعبير عن تلك المعاني بالعبارات الدالة عليها ولا شك في قدم هذه الصفة وكذا في قدم صورة معلومة من تلك المعاني والعبارات بالنسبة اليه تعالى فان كان كلامه تعالى عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك ان قيامها به تعالى ليس الا باعتبار صورها المعلومة فليست صفة برأسها بل هي من جزئيات العلم واما المعلوم فسواء كان العبارات او مدلولاتها فليس قائما به تعالى فان العبارات بوجودها الاصيل من مقولة الكيف من قبيل الاعراض الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض

مسعود شروانی

الذي القادرة فكيف يقوم به تعالى   وهذه الصفة قديمة فيه ان هذه الصفة ليست
نفس الكلام بل مبدا له على ما ذكره والظاهر انها ليست من الصفات الباقية المتفق عليها
كالعلم والقدرة وغيرهما ولا من المختلف فيها كالبقاء والقدم وغيرهما فهذا اختراع
صفة قديمة اخرى فكيف يكون تحقيقا لمذهب الاشعري مع انه ادعى في رسالته الجديدة
انه تحقيق وتنقيح لمذهبه ويمكن ان يقال ان الاشعري وغيره لا ينكرون هذه
الصفة بل يثبتونها مبدا للكلام الا ان نزاعهم لما كان في الكلام الذي هو اثر
لتلك الصفة خصوه بالذكر وتكلموا عليه ولم يصرحوا باثبات الصفة بل اكتفوا
بظهورها وقد اجاب عنه بعضهم تارة بان هذه الصفة هي صفة الكلام
التي اتفقوا عليها والكلام الذي اثبته الشارح ههنا راجع الى العلم ومتحد معه بالذات
وتارة بانها هي صفة القدرة بناء على انه لا احتياج الى صفة اخرى لترتيب الكلمات
في علمه تعالى والكلام الذي اثبته هو صفة الكلام التي اتفقوا على ثبوتها ويكفي في ذلك
كونه مغايرا للعلم بالاعتبار وانت خبير بان هذا بكلا شقيه ينافي ما ذكره الشارح
في الرسالة الجديدة من ان النصوص السمعية الدالة على ثبوت صفة الكلام
له تعالى ظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات كالعلم والقدرة
والارادة والقول بما قال المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى
بل راجعة الى القدرة على خلق الكلمات في محالها والتجاوز عن الظواهر من غير
ضرورة مستنكر انتهى وايضا دعوى رجوع الكلام الى العلم ينافي ما ذكره
الشارح رحمه الله في هذا الشرح وفي الرسالة الجديدة من انه غير العلم فانه قد
يتخلف عنه اه   وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه اه
شف رد الجواب سؤال مقدر كانه قيل لما كان الكلمات والكلام مطلقا
ازلية بحسب الوجود العلمي لزم ان لا يتميز كلام الله تعالى عن كلام غيره في الازل

ابن حيدر

٢٠

بل عن سائر الممكنات ايضا ولا يخفى فساده فاجاب بان التميز حاصل فان
كلام الله تعالى ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة بخلاف غيره قيل عليه هذا
قول بتمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها فيه وقد هرب
الشارح عن ذلك فيما سبق حتى جعل علمه تعالى اجماليا لئلا يلزم وجود ما لا يتناهى
في علمه تعالى اقول يمكن ان يقال هذا تخريج للمسئلة على مذهب الاشعري كما صرح به
في الرسالة الجديدة وما ذكره فيما سبق هو المختار عند نفسه فلا بأس بمنافاة
احدهما للاخر وقد يقال معنى كونه كلام الله تعالى ما رتبه الله تعالى بنفسه كونه كذلك
باعتبار الظهور والوجود في الخارج بمعنى انه لو وجد في الخارج لكان كذا وانت
خبير بانه التزام لعدم تميز كلامه تعالى بالفعل في الازل ففيه ما فيه فتامل
من ان الالفاظ والحروف او بيان لما يلزم على ما هو الظاهر من كلام متقدمي الاشاعرة
كالحواشي السابقة واللاحقة لا لما هو ظاهر كلامهم وان كان هو الظاهر المتبادر فتامل
فانه يؤدي الى السفسطة ظاهر قد عرفت منا انه لا سفسطة
فيكون كفرا في حق القران فيه انه ما بين الدفتين وان سلم انه الفاظ وكلمات مرتبة
الا انه لا يكون كلام الله تعالى حقيقة على ما ذكره ايضا بل يكون مثله فيلزم عدم
الاكفار عند الانكار فيما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس بحقيقة
صفة قائمة بذاته تعالى بل هو مثله نعم يكون كفرا فيما اذا اعتقد انه من مخترعات
البشر والحاصل انه لا فرق بين ما ذكره وبين ما اختاره متقدمو الاشاعرة في هذا الباب
والمعاد حق مصدر ميمي او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه
والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد
التفرق والى الحيوة بعد المماة والارواح الى البدن بعد المفارقة كذا في شرح المقاصد
والدليل على حقيقته انه امر ممكن اخبر به الصادق وكل ما كان كذلك فهو حق اما انه

مأخوذ من كلام الكلنبوي سلمه

[illegible]

امر ممكن فثابت اما على تقدير كونه بجمع الاجزاء المتفرقة فظ لان الاجزاء قابلة للجمع والحيوة
والا لما اتصف بها اولا وانه تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل وقادر على جمعها
وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته وعلمه واما على تقدير كونه باعادة المعدوم بعينه
فلان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الفلاسفة
ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان
فمن ادعى امتناع اعادة المعدوم فعليه الدليل وما ذكروه مردود كما سيجيء ولان
المعاد مثل المبتدأ بعينه لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه ويستحيل كون الشيء
ممكنا في وقت ممتنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات والحاصل
انه لو امتنع وجود شيء بعد العدم والفناء فاما ان يمتنع لذاته او لشيء من لوازمه
فيمتنع ابتداء ايضا او لشيء من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه بالنظر الى ذاته هذا
واما انه اخبر به الصادق فلما ذكره الشارح من الآيات القرآنية التي لا تقبل التأويل
فانه المتبادر بيان لوجه الحمل على الجسماني قيل لا حاجة الا دعوى التبادر
ان المصنف بينه بقوله يحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح فتأمل اذ هو اول
الجسماني بيان لوجه التبادر وحاصله ان الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره
بخلاف المعاد الروحاني وكل ما كان كذلك كان هو المتبادر عند اطلاق اهل الشرع
الذين يبحثون عن العقائد الدينية كاهل الكلام باجماع اهل الملل الثلث
قيل لا دخل في اثبات الحقية لما عدا اهل ملة الاسلام فلو قال باجماع الانبياء و
الشرايع لكان سالما عما فيه انتهى بحيث لا يقبل التأويل اشارة الى
جواب ما يقال ههنا من ان الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من
الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا
فليصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها

بعد

بعد مفارقة الابدان وحاصل الجواب ان هذه الآيات مما لا يقبل التأويل بخلاف
المؤولات وايضا انما يجب التأويل عند تعذر الظ ولا تعذر ههنا لا سيما على القول
بجمع الاجزاء المتفرقة وبهذا الجواب يندفع ما قيل من ان صاحب التأويل في هذه الامور
اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير اكثر الفرق الاسلامية واما ان لا يجعل فيلزم عدم
تكفير المنكرين لحشر الاجساد وحدوث العالم وامثالهما فان تأويلهم ليس بابعد
من تأويلات اهل الحق قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم الظ ان الغرض
منه الرد على الفلاسفة بان قولهم بقدم العالم يستلزم نفي الحشر الجسماني في نفيه
لا يجامع الايمان كما قال الامام فان القول بقدم العالم لا يجامع الايمان والاسلام واعترض
عليه بان الاستدلال لنفيهم للحشر الجسماني بقولهم بقدم العالم مما لا يحتاج اليه لانهم معترفون
بنفيه وان النفوس تعليل للتعليل ولا الجمع وحاصله ان النفوس الناطقة على
تقدير قدم العالم غير متناهية فان القائلين به قائلون بقدم الانواع المتوالدة في
الشخصي منها ولا يتصور ذلك الا ان يكون لشخص منها متعاقبة غير متناهية فيستدعي
حشرها او قيل ولعدم امكان الجمع المذكور وجه اخر وهو ان حشر الاجساد يقتضي
عدم بقاء هذا النظام للعالم وما ثبت قدمه يستحيل عدمه يعني ان الحشر على ما ورد
به الشرع يقتضي انشقاق السموات وطيها وفنائها والقائلون بقدم العالم يقولون
بامتناع الخرق عليها فضلا عن فنائها او بان يجمع الاجزاء المتفرقة قيل هذا
يتضمن اعادة المعدوم فيرجع الى الاول وذلك لان تعين زيد مثلا وتشخصه صفة
قائمة به فعند تفرق الاجزاء ينعدم تلك الصفة فلو اعاد الله تعالى ذلك البدن
فلا بد ان يعيد تشخصه الذي انعدم والا لم يكن معيدا لذلك الشخص فيلزم اعادة المعدوم
بعينه الا ان يقال يجوز ان يكون تشخص زيد عبارة عن تشخصات اجزائه الاصلية الباقية
من اول العمر الى اخره ويكون تعينات تلك الاجزاء وجعلها حية معتدا اعاده

زيد من غير ان يكون هناك اعادة المعدوم بعينه لانا نقول لو كان الامر على ما ذكرتم لوجب
ان يقال عند موت شخص وتفرق اجزائه انها عين ذلك الشخص وذلك باطل بالضرورة
انتهى وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا كان التعين امرا موجودا زائدا على الماهية
في الخارج منضما اليه فيه ولم يقل به احد من المتكلمين والحكماء كما في شرح المواقف
وايضا لا فساد في القول بان تلك الاجزاء عين ذلك الشخص ميتا وتفرق الاجزاء
على التقدير المذكور ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من البرهان
ثم لم ينعدم ما لا دخل له في الاستدلال بل هو مذكور للتمهيد   على ان الموجود
واحد لا يخفى ان هذا مبني على ان الوقت ليس من المشخصات كما هو الحق الصريح
ضرورة ان زيدا الموجود الان هو بعينه الذي كان امس وهو مذهب ابن سينا
حتى حكي ان بعض تلامذته كان مصرا على خلافه فقال ابن سينا ان كان الامر كما زعمت
فلا يلزمني الجواب لاني غير من يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت
التلميذ وعاد الى الحق   واما اذا عدم اي اذا انعدم ذلك الشيء الموجود ثم
وجد ثانيا فليس هناك موجود واحد بل هناك موجودان اثنان يمتنع ان يكون
احدهما عين الاخر والا لزم ان يكونا متشابهين في جميع المشخصات حتى الزمان
فلا يتميزان بان يكون الوجود السابق لاحدهما دون الاخر وذلك باطل ضرورة
ان الوجود السابق ليس الا للموجود اولا ولا حظ له لما وجد بعد العدم اذ نقول
فح اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون شيء منهما معادا والاول باطل بالضرورة
والثاني يستلزم المطلوب   والزمان فيه ان الكلام مبني على ان الزمان ليس
من المشخصات كما عرفت فذكره ههنا يخالفه   فليس له ان يجعل لاحدهما اولا في ان
فيه ان هذا مبني على اعادة الزمان ايضا وجعل زمان كل منهما واحدا والا لما
جعله لسبب اولا لكونه في الزمان السابق ويمكن حل قوله فان قيل انا هو اولى

رسيد العلماء

احمد بن محمد ر

على هذا فلا يكون مصادرة على المطلوب   فهو نفس هذه النسبة او جواب
فان قيل حاصله ان هذا القول مصادرة على المطلوب قيل لو قرر الاعتراض
منعا كما هو الظاهر لم يفد هذا الجواب اصلا ولم يكن فيه بل يشوش الخصم من قبيل
الهذيان انتهى وقيل هو مبني على ان ابن سينا لما ادعى البديهة في اصل الدعوى
لم يبال باجراء الكلام في مقام التنبيه على طريق المنع   بل اذا
صح او بيان لمبنى الاستدلال المذكور يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب
من لا يقول بان للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة وهم الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
لكنهم ان ثبت فانه على مذهب من يقول بذلك كالفلاسفة وهم المعتزلة ومن
يحذو حذوهم فلا يتمشى هذا الاستدلال بل يحتاج الى الاستدلال بوجه آخر كما
سنذكره بقولنا واذا كان المحمولان اه مثلا وفيه ان الدليل المذكور جار على
ذلك القول ايضا لو فرض ان الموجودين متشابهان من كل وجه
واذا كان المحمولان الاثنان اه اشارة الى الاستدلال آخر ليس مبنيا على مذهب من
لا يقول بثبوت ذات المعدوم بل يعمه ومذهب من يقول بذلك ايضا كما
اشار اليه بقوله فاذا المستمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة حاصله
انه اذا كان المحمولان الاثنان كالموجود السابق والموجود اللاحق وكالموجود
والمعدوم وغيرهما يوجبان كون موضوعهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر
وكان موضوعهما غير مستمر في نفسه ذاتا واحدة كما فيما نحن فيه بقي الاثنينية
الصرفة لكن المقدم حق بالبداهة فكذا التالي فيمتنع الاعادة اما الملازمة فلان
موضوعهما على التقدير انهما يوجبان التغاير فيه اما ان يستمر او لا فعلى الاول
يكون موضوعهما شيئا واحدا وباعتبار الثاني شيئين اثنين واما على الثاني
فليس هناك الا اعتبار واحد وهو اعتبار المحمول فيثبت الاثنينية

الوحدة هذا ويرد عليه ان تعلق اعتبار المحمول وثبات الاثنينية الوحدة فيما اذا
كان المحمولان الموجود والمعدوم مسلم اذ في الاول تحقق الذات وفي الثاني فقد الذات
واما فيما اذا كان الموجود السابق والموجود اللاحق كما فيما نحن فيه فلا نم ذلك
لم لا يجوز ان يكون مع تقدير عدم الاستمرار ايضا باعتبار الذات واحدا وباعتبار
المحمول شيئين اثنين بل هو اول المسئلة والمتنازع فيه
وربما يختلج حاصله منع قوله فاذا فقد استمراره مستندا بجواز انحفاظ الوحدة
بحسب الوجود الذهني بحسب الوجود الذهني او اقول اذا عدم
في الخارج بحسب وجوده في علم الله تعالى فيجوز ان يكون انحفاظ الوحدة بحسب
الوجود في علم الله تعالى كما كان انحفاظها بحسب الثبوت في العدم ولا بد لنفي
ذلك من دليل على انه لم يثبت بعد ان انحفاظ الوحدة حال الانعدام لازم
في صحة العود وامكانه حتى يلزم ارتكاب ذلك باحد الوجودين الذهني و
الثبوتي كما قيل وجه التقضي ان الموجود حاصله ابطال السند فتامل
قيل فيه نظر ظاهر فان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بعوارضه
يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن
وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض انتهى واجيب بان الموجود في الذهن
حقيقة انما هي الماهية المتكيفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية المطلقة
ولا الماهية المشخصة بالعوارض الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة
المبهمة من حيث انها كذلك في الذهن وامتناع وجودها فيه من حيث هي
متكيفة بالمشخصات الخارجية فلا يكون مع وحدة الهوية الموجودة محفوظة
في نفس الامر بحسب وجودها الذهني وفيه نظر اما اولا فلان انحفاظ الوحدة
لا يتوقف على وجود الماهية المطلقة من حيث انها كذلك او على وجود الماهية
المشخصة

المشخصة بالعوارض الخارجية لم لا يجوز ان يحصل في ضمن وجود الماهية المشخصة
بالعوارض الذهنية لا بد لنفيه من دليل واما ثانيا فلما مر من ان النظر المذكور مبني
على ما مر من تحقيق الشارح ان الحكماء لا يثبتون في الشخص امرا زائدا في قوامه يسمى
بالتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراده بالعوارض الخارجية او بالوجود
الخاص وتلك الاعراض عنوان التشخص وكل حالها ماهيات كلية يدركها
العقل فتامل واما ثالثا فلما قيل ايضا من ان قوله ضرورة امتناع الخ خلاف
ما ثبت بالضرورة لانا ندرك الكليات ونحكم عليها باحكام كلية فلو لم توجد في
الذهن لم يكن الحكم عليها كذلك بمعنى انها بعد التجريد عنه او فيه ان
الموجود الذهني فيما نحن فيه هو الموجود في علم الله تعالى فيجوز ان يكون انحفاظ
الوحدة بحسب الوجود في علمه تعالى كما كان يكون انحفاظها بحسب الثبوت
في العدم ولا بد لنفي ذلك من دليل الوحدة بحسب الذهن وبين انحفاظها بحسب
الثبوت بان الاول لا يفيد في الامتياز بخلاف الثاني فان الوحدة في الصورة الثانية
باقية في نفسها واما في الصورة الاولى فهي باقية في الذهن في نفسها وبينهما
فرق دقيق يظهر بالتامل وقيل وجه التامل اشارة الى سؤال وجواب
اما الاول فبان يقال كما لم يكن المحفوظ في الذهن عين الموجود الخارجي كذلك
المعدوم الثابت ليس عين الموجود الخارجي فقوله اذ اصح مذهب من قال
ايضا مم واما الثاني فبان يقال المعروض للوجود الخارجي في الصورة الثانية
هو المحفوظ نفسه وفي الصورة الاولى ليس كذلك بل هو مجرد عن العوارض
الذهنية فافترقا ورد الجواب بان الذهن انما يحفظ كذلك وان كان هو
متكيفا حال وجوده فيه بالعوارض الذهنية فالمحفوظ في الذهن هو وتلك
العوارض انما هي الات للحفظ فلا فرق بينهما ومنها اي من الدلائل الخ

يزعم الفلاسفة انها للتنبيه على الدعوى البديهية وفي شرح المقاصد جعل
صاحب المواقف هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم
والتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى اقول يمكن
ان يقال مراد صاحب المواقف ان هذا الوجه بيان وتنبيه للمدعى الضروري
كما نبه عليه الشارح بقوله ويزعمون ان اقامة الدليل للتنبيه واورد عليه
ان اللازم اما صاحب منع الاستحالة واورد عليه ايضا بمنع الملازمة اي لا نم
لزوم التخلل بين الشيء ونفسه لان التميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة
مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه ونقض
الدليل بان يقال الوتم لا تمتنع بقاء شخص ما زمانا والا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه
واجيب عن الاول بان الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل بين المشخصات
ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين المشخص المأخوذ مع جميع
العوارض ونفسه وعن الثاني بان معنى التخلل تقطع الاتصال والوقوع في الخلل
فلا تخلل في الشخص الباقي وههنا بحث ذكرناه في تعليقاتنا على الحاشية الخيالية
ولا يخفى ان هذا تمهيد للجواب وحاصل الجواب انه لو اعيد المعدوم
بعينه لزم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد كما اعترف به المورد
واللازم بط بالبداهة فهو اثبات للمقدمة الممنوعة بالدليل فسقط ما قيل ان هذا
الجواب لا يطابق السؤال المذكور وانما المطابق له ما ذكره في حاشية شرح التجريد
من ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بداهة فلا حاجة الى اخراج
السؤال عن ظاهره وحمله على معنى ان اللازم تخلل زمان العدم بين زماني
الوجود ليطابقه الجواب الذي ذكره بعض المحشين يحكم يعني ان العقل
يحكم بداهة ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا كما انه يحكم ببطلان تقدمه

على نفسه

على نفسه تقدما ذاتيا كما في صورة الدور فقوله كما يحكم العقل تنبيه على المقدمة البديهية
بايراد النظير لنوع خفائها لا قياس فقهي وهو لا يفيد في اليقينيات مع انه قياس مع
الفارق فان بطلان الدور انما هو لاستلزامه اجتماع النقيضين المحال
وذلك مفقود فيما نحن فيه واذا استحال اقول لما اعتقد استحالة اعادة
المعدوم بعينه لما ذكر من الدليلين جزم بالوجه الثاني وازال الشبهة الواردة
عليه وقد عرفت ما في الدليلين المذكورين وفي هذا رفض لمذهب جمهور
المتكلمين ونسبة لهم الى انهم ذهبوا الى ما هو المستحيل وذهاب الى مذهب
بعض الفرق لاجل تمويهات الفلاسفة كما قيل وفي شرح المقاصد القائلون
بان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو
اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى
وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد بينهما ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما
لم يبق بدن زيد اه فيه نظر كما سبقت الاشارة منا وايضا يمكن ان
يقال يجوز ان يحفظ الله تعالى الاجزاء الاصلية عن التفرق والاجتماع فلا يحتاج
الى اعادة الجمع والتأليف بل ايجاد الحيوة والصور والهيئات
فلا يستحيل اعادة المناسب فلا يكون تناسخا يستحيل اعادة الروح
فهو الذي نعنيه بالحشر الروحاني وهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني فلا بد له على
استحالته دليل والحاصل ان المعاد الجسماني اه في شرح المقاصد قد يجاب
عن جميع الوجوه التي ذكرت ههنا في نفي اعادة المعدوم بعينه بانا نعني بالاعادة
ان يوجد ذلك الشيء كما يقال اعد كلامك اي تلك الحروف بتأليفها وهيأتها
ولا يضر كون هذا معادا في زمان وذاك مبتدأ في زمان اخر ولا المناقشة
في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الحشر والنشر ولا يبطل شيء

من الوجوه انتهى   ومثل التبدلات قيل هذا يشكل لان تلك الاجزاء المتبدلة
التي اكتسب بمعونتها الطاعات والمعاصي من اول زمان التكليف الى اخر العمر
في مراتب نمو البدن اما ان يحشر جميعها ويؤلف منها البدن فينعم او يعذب
فهو مناف لكون المحشور ما هو المبتدأ واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن
مؤلفا منه عند الموت فهو يخالف ما تقتضيه الحكمة انتهى اقول لا اشكال اما اولا
فلان حشر الجميع ليس بمناف لكون المحشور ما هو المبتدأ بالمعنى المراد وهو
الوحدة بحسب العرف والشرع واما ثانيا فلان حشر البعض ليس بمخالف
لما تقتضيه الحكمة اذ العذاب للروح المتعلق بالبدن كما قيل ولو سلم انه للبدن
ايضا فيجوز ان يكون للاجزاء الاصلية التي تبقى من اول العمر الى اخره واما الاجزاء
الزائدة فلا يحسن التنعم والعذاب كما قيل بحشرها وعدم حشرها لا ينافي
عقوبة الجاني في الشباب والمشيب لكون العقوبة للجاني وان تبدلت
الصورة والهيئات بل كثير من الاعضاء والالات .   واعلم ان المقام
الغرض بيان حاصل المعادين بان احدهما ما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره
بخلاف الاخر والاشارة الى وجه تخصيص المص المعاد الجسماني بالذكر والتنبيه
على ان اثبات الروحاني ايضا لا يخالف الشرع والعقل دفعا لما يتوهم من انه
ما يخالف الشرع فانه مذهب الفلاسفة وجمهور النصارى والتناسخية فيجب
ان يكون كفرا وضلالا ذهولا عن الفرق بين المذهبين وان الفلاسفة يثبتونه
وينكرون الجسماني والتناسخية يثبتونه في هذا العالم وينكرونه في الاخرة واما
المسلمون فيثبتونه مع الجسماني لا في هذا العالم بل في الاخرة كما في شرح المقاصد
بعد المفارقة اي بعد المفارقة عن البدن الدنيوي والمقارنة للبدن
الاخروي والا آل الى مذهب الفلاسفة فينافي الحشر الجسماني فلا يصح قوله

ولايلزم

ولا يلزم منكره ولا منع شرعا وعقلا واعلم ان المعاد الجسماني المحض عبارة عن
عود الجسم الذي هو الروح والجسد الى الوجود بعد الفناء او الى الاجتماع بعد التفرق
والى الحيوة بعد الممات فيتلذذ او يتألم باللذائذ والالام الحسيين والمعاد الروحاني
المحض عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن و
استعمال الالات او التبرؤ عما ابتليت به من ظلمات التعلق متلذذة باللذات
العقلية او متألمة بالالام العقلية والمعاد الروحاني الجامع للجسماني عبارة
عن عود النفس المجردة بعد المفارقة عن البدن الى التعلق بالبدن المحشور
فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن
سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط
لان البدن عندهم ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد
باق لا سبيل اليه للفناء فتعود الى عالم التجرد بقطع التعلقات وذهب كثير
من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي الى المعاد الروحاني والجسماني جميعا ذاهبا
الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن هكذا في شرح المقاصد
اعني التذاذ النفس فيه مسامحة تعرف مما ذكرناه انفا   ولا منع شرعا
وذلك لان مبناه على القول بالنفوس المجردة وذلك لا يدفع اصلا من اصول
الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبهة
المنكرين كذا في شرح المقاصد   قال الامام الرازي كما في شرح [illegible]
والغرض من النقل اما التأييد لعدم المنع شرعا وعقلا واما الر[illegible]
ان المعاد الروحاني من مقاصد علم الكلام بناء على ان بعض اهل [illegible]
ووجه الرد ان من اثبت منهم اثبت الجميع من حيث الجمع بين [illegible]
لا من حيث انه من الكلام فتامل .   بين الحكمة والشريعة اي بين مقالات

الارواح وبين سعادات الاجسام فان الاول يقتضي المعاد الروحاني المحض
الذي من مسائل الحكمة والثاني يقتضي المعاد الجسماني المحض الذي هو من مسائل الشريعة
وما سيأتي من البيان كالصريح في هذا المعنى فاندفع ما قيل انه هذا ليس جمعا
بينهما لان المعاد الروحاني المثبت في الحكمة انما هو بناء على النفس مجردة غير
متعلقة بالبدن اصلا بخلاف المعاد الجسماني المثبت في الشرع فان مبناه
على الحكمة والشريعة على المعادين نفسهما وليس فليس   مع الاستغراق
اه يعني ان معرفة الله ومحبته اللتين هما سعادات الارواح يقتضي الاستغراق
في تجلي انوار عالم القدس ومع الاستغراق في ذلك التجلي لا يمكن ان يلتفت الى
اللذات الجسمانية التي هي سعادات الاجسام في هذا العالم لضعف
الارواح البشرية في هذا العالم وايضا الانسان مستغرق في استيفاء
هذه اللذات الجسمانية في هذا العالم كما هو المشاهد ومع الاستغراق
في استيفائها لا يمكن ان يلتفت الى اللذات الروحانية في هذا العالم للضعف
المذكور هذا غاية ما يمكن في توجيه الكلام في هذا المقام   فاذا اعيدت
اه لا يخفى عليك ان ما ذكره من المقدمات الخطابية لا يفيد شيئا في البرهانيات
فتدبر   فاثباته ليس اه فيه ان اثباته من حيث الجمع بين الشريعة
والحكمة بالمعنى الذي حررناه لا ينافي كونه من المسائل الكلامية
وسياق هذا اه اقول بل سياقه يشعر بانه اثبت المعاد الجسماني والروحاني
الجامع مع الجسماني كالمتكلمين القائلين بهما لا اثبات الجسماني المحض فانه
اجيب بتمسك بالدليل النقلي في الروحاني ايضا حيث قال وقد صدقه النبوة
فالظاهر ان هذا الكلام منه ليس من حيث التكلم في الحكمة   فلا يتوهم ان
اثباته من المسائل الحكمية يشير الى دفع ما قيل ان هذا الكلام من الشيخ

صريح في ان المعاد الجسماني من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة وهذا لا ينافي
كون ما قبله تنظيرا للتأييد قوله سياق هذا الكلام من الامام مشعر بان اثبات
الروحاني اه [illegible]   وليس علينا البحث عن كيفيته اه قيل اختار
هذه العبارة [illegible] تعالى فيما لم يتبين في الشرع وفي عبارة السلف وقد روي
في كيفيته ما [illegible] الشيء وقيل ان الاعمال هي التي توزن اقول يمكن ان يقال
التفويض لعدم القطع لكثرة الاختلاف في الروايات غير مستبعد بل هو دأب
السلف رحمهم الله تعالى   فان افعال الله تعالى اه هذا لا يفيد المط
اذ لا يلزم من نفي تعليل افعاله تعالى بالغرض نفي عدم الحكمة فيها اذ قد مر انه تعالى
راعى الحكمة فيما خلق وامر تفضلا ورحمة والسائل يجوز ان يطلب الحكمة
بلا وجوب لا الغرض   ووجه الاندفاع وجه اندفاع ما عدا الاخير
من الشبه ظ بما ذكر واما اندفاع الاخير منها فبما يظهر بقوله والحكمة في الوزن اه
فالمناسب ان يقدم ذلك القول على قوله وعلى هذا يندفع كما لا يخفى
على انه ليس علينا اه هذا ايضا هو غير ملايم في هذا المقام والملايم ان يقال ليس
علينا معرفة الحكمة اذ لم نكلف بذلك بل بعضها مما لا يظهر علينا كما مر فيما سبق
فيجوز ان يكون في الوزن حكمة لم نطلع عليها واما قوله فان افعال الله تعالى اه فلا
يفيد ما ذكره اذ لا يلزم منه ان ليس علينا البيان اللهم الا ان يقال اراد بالاغراض
الحكم والمعنى انه يجوز ان يخلو بعض افعاله تعالى عن الحكمة فيجوز ان يكون الوزن
من هذا القبيل فلا يجب علينا بيان الحكمة فيه فتدبر   يوزن صحائف
الاعمال قيل يمكن ان يكتب السيئة الكبيرة على صحيفة صغيرة وايضا قد ثبت
ان كتابي كلمتي الشهادتين اثقل من تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر
ومثل هذا الوزن غير معقول كوزن الاعمال واجيب بانه غير معقول فيما نشاهد

وقياس الغائب عليه غلط بخلاف وزن الاعمال انفسها فانه غير ممكن عقلا فتأمل
يجعل الحسنات اجساما قيل تبديل العرض بالجسم غير معقول اقول ان اريد به الامتناع
العقلي فهو ممنوع فانه ليس بابعد من انقلاب عنصر الى اخر وان اريد الامتناع العادي
فهو غير مفيد كيف وذلك اليوم مشتمل بخوارق العادات   مثل الحكمة
في الحساب قيل ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة النار باستحقاق كل معذب
وملائكة الرحمة باستحقاق كل بر اقول ويمكن ان يكون ايضا ان يطلع على ما يحققه
ولقصة ادم فان تلك القصة تدل على ان الجنة مخلوقة واذا كانت الجنة
مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل واذا كانتا مخلوقتين كانتا موجودتين الى الان
اذ لا قائل بفنائهما بعد وجودهما كذا قيل   لقوله تعالى اعدت للمتقين في
حق الجنة وقوله تعالى اعدت للذين امنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة للمتقين
والحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور
ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة كذا في
شرح المقاصد   واتقوا النار التي اعدت ولقوله وبرزت الجحيم للغاوين
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى قيل هذه الاية الكريمة لا تدل الا على كون جنة
المأوى عند السدرة ولا تدل على ما ذكر الا بمعونة اخبار تدل على كون السدرة
فوق السموات او تحت العرش   واما في عالم الافلاك وههنا رابع وهو ان يكون
احدهما في واحد من العوالم الثلثة والاخرى في اخر ويشير اليه الشارح اما الاولان فلانه ورد في
شرح المواقف انهم استدلوا بان الله تعالى قال في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض ولا
يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام والجواب ان المراد عرضها
كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء
اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او واحدهما موجود والاخر معدوم

والتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السماء والارض فيحمل هذه على تلك كما قال ابو
يوسف ابو حنيفة ان مثلا انهما ويظهر منه ان الاشكال انما هو بالاية التي ليس فيها اداة التشبيه
والتي فيها اداة التشبيه جوابه ... وما ذكره يخالف هذا هكذا قيل اقول يمكن ان يقال لعل
الشارح قد اطلع على استدلالهم على الوجه الذي ذكره فان لهم استدلالات بعضها عقلي وبعضها نقلي
فكيف يوجد الجنة والنار فيهما يعني انه اذا كان عرض الجنة كعرض السموات والارض
وما وراءها لا يسع شيء من السموات والارض الجنة فقط فضلا عن ان يسع الجنة والنار
كليهما معا والمفروض ذلك وانت خبير بان هذا انما يتمشى اذا كان المراد في الاية الكريمة
تحديد سعة الجنة تحقيقا واما اذا كان المراد مجرد تصوير سعتها بذكر اوسع ما علم الناس
كالدوام في قوله تعالى ما دامت السموات والارض كما قيل او كان المراد بالعرض المقابلة
كما في المبايعة فلا يتمشى كما لا يخفى ثم انه قال التفتازاني في شرح المقاصد انهم استدلوا
على بطلان الاول بامتناع الخرق والالتيام على الافلاك وعلى بطلان الثاني بان عالم
العناصر لا يسع جنة عرضها كعرض السموات والارض وبانه قول بالتناسخ اذ لا معنى
للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر فاجاب بان امتناع
الخرق والالتيام من الاصول الفلسفية التي هي غير مسلمة عندنا وبان التناسخ ليس
عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن اخر في هذا العالم فتذكر   يستلزم الخلاء
بينهما وذلك لانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة لانها انما تتحدد بالمحيط
والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد بين
استحالته كذا في شرح المقاصد   والجواب منع امتناع الخلاء اختيار للشق
الثالث ودفع لمحذوره بمنع بطلان اللازم اولا وبمنع الملازمة ثانيا   مملوءة
بجسم اخر وفي شرح المقاصد والمواقف ذكر مستندا لهذا المنع قد يكونان تدويرين
في ثخن كرة عظيمة وربما يتضمن تلك الكرة الوفا من الكرات كل واحدة منها اعظم من

المحدد بما فيه من الافلاك والعناصر والمتبعا وفي ذلك فانهم قالوا قد ورد المريخ
اعظم من مثل الشمس بما فيها ثلث مرات وماذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه
من غير اشكال ان اريد انه لا اشكال في كون عرضها كعرضها اذا كانت الجنة
فوق السموات وتحت العرش فهذا الكلام لا يفيد شيئا في هذا المقام اذ لم يشكل احد
في كون عرضها كعرضها وانما الاشكال في وجود الجنة والنار في عالم الافلاك او في عالم
العناصر على تقدير كون عرض الجنة كعرضها وان اريد انه لا اشكال في وجود الجنة
والنار في عالم الافلاك على تقدير كون الجنة في ~~عالم السموات~~ فوق السموات وتحت
العرش فبمجرد كون الجنة فوق السموات وتحت العرش لا يرتفع هذا الاشكال
بل لا بد ان يقال ما فوق السموات وتحت العرش يسع [illegible] والنار والجنة التي
عرضها كعرض السماء والارض فيجوز ان تكونا هناك فلا اشكال او يقال اذا كانت
الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش وكانت النار تحت الارضين ارتفع
الاشكال . المجازاة بالثواب والعقاب اي في الجنة والنار
والجواب انه لا يجب اه هذا منع مقدمة لم يدعها المستدل ولم يتوقف عليها الاستدلال
لما قيل اللهم الا ان يقال اراد به منع خلو افعاله تعالى عن الحكم والمصالح حيث انه لا يجب
عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا يشعر به قوله ولئن سلمناه اذ لا وجه لتسليم
وجوب الرعاية عليه تعالى ثم انه لما كان هذا المنع منافيا لما سبق انه راعى الحكمة
فيما خلق وامر تفضلا ورحمة بادر الى التسليم فقال ولئن سلمناه هذا فلا حاجة
الى ما قيل ان قول المعتزلة بعدم خلو افعاله تعالى عن الحكم والمصالح انما هو لاجل
زعمهم بوجوب رعاية الحكمة عليه تعالى منه ردا لما يبتني عليه هذا القول منهم
مطلقا سواء كان الكافر معاندا او مبالغا في الاجتهاد دون المبالغ في
الاجتهاد وفي شرح المقاصد هذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة

في هذا

في هذا الباب وفي شرح المواقف انه مخالف لما علم من الدين ضرورة فالجمهور
على ان اطفال المشركين في النار قال في شرح المقاصد واما الكفار حكما كاطفال المشركين
فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة الكبرى رضي الله عنها
سألت النبي عليه السلام اه ونقل عن الشيخ اللقاني انه قال قال القاضي عياض
وهو امام في النقل والصحيح وهو مذهب الاكثرين من المحققين انهم في الجنة
ونحوه لابن حجر وقال القرطبي وهو ايضا امام في النقل والصواب على اصول اهل
الحق انهم لا يعذبون لان التعذيب فرع التكليف وبعثة الرسل ونحوه للنووي
ويميل اليه رأي البخاري فما وقع في شرح المقاصد لا يعتد به انتهى اقول لعل مراده
بما وقع في شرح المقاصد عزو القول بانهم لا يعذبون الى المعتزلة وقيل اراد
به نسبة كونهم من اهل النار الى الاكثرين كما في هذا الشرح وفيه نظر اذ يجوز ان
يكون مذهب الاكثرين من المتكلمين مخالفا لمذهب الاكثرين من المحققين منهم فاحدى
النسبتين لا ترفع الاعتداد من الاخرى قيل وفي حق اطفال المشركين عشرة اقوال
نظمها قاضي القضاة ابن الشحنة فقال اضع اختلاف الناس في طفل مشرك
فعشرة اقوال لهم في قضيته اي جنة او نار او مع اصولهم ووقف وخدام لاهل
الجنة يكونون ترابا او فيمتحنون او القول بأعراف امساك ومحض مشيئة
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قيل يشكل الاستدلال بهذه الآية لان المرتد
لا يجزى بايمانه واعماله الصالحة فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط
والمعتزلة تجعل الايمان محبطا بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم
الاحباط وفيه انه لا اشكال اذ عدم الاحباط مثبت في محله ثم هي مخصوصة
بمن لم يحبط خيره بالكفر وبعد التخصيص لم تبق حجة قطعية فتأمل
فيكون بعد خروجه قيل فيه منع ظ لجواز ان يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه

وفيه ان جزاء الايمان هو الجنة للايات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة
البتة كما في شرح المقاصد فلا يجوز ان يراه في خلال العذاب في النار جدا
ولقوله عليه السلام من قال اه قيل هذا الحديث ليس نصا في المقصود اذ هو معدول
عن الظاهر لانه يشمل القول لا من اعتقاد ويشمل قول من قال ثم ابطله بالكفر وقول من
قاله من الكفرة القائلين بوحدانيته تعالى ونحو ذلك فيحتاج الى التخصيص وبعد التخصيص
لا يبقى حجة قطعية وان كان قطعي الثبوت فالاولى ان يستدل بالاخبار التي تدل صريحا
على دخول صاحب الكبيرة الجنة كحديث ابي ذر وغيره فان الخلود حقيقة في المكث الطويل
قيل لا يخفى ان المتبادر من الخلود هو الدوام وهو مذكور ايضا في اللغة فالاولى ان لا يدعى
كونه حقيقة في المكث الطويل بل ثم يقال يجب حمل الخلود في مثل تلك النصوص على المكث
الطويل بالمجاز بقرينة النصوص الاخر التي دلت على عدم الخلود [illegible] واما استدلال
بقولهم حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه فلا يخفى انه استعمال طارد فلا يخرج
عليه النصوص وايضا لا يدل على كونه حقيقة وفيه نظر اما اولا فلان التبادر لا يوجب
الحقيقة بل قد يكون المعنى المجازي متبادرا لشيوع الاستعمال فيه مثلا على ان كونه
حقيقة في الدوام لا ينافي كونه حقيقة في المكث الطويل ايضا لجواز الاشتراك
واما ثانيا فلان التوجيه المذكور ليس نصا في دعوى الحقيقة بل هو منع وسند وتنوير
في رد المعارضة او الاستدلال من طرف الخصم واما ثالثا فلان ما جعله اولى ليس باولى
كما لا يخفى بل الاولى ان لا يدعى كونه مجازا ايضا بل يقال يجب حمله على المكث الطويل
في امثال تلك النصوص جمعا بين الادلة سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا كما في شرح
المقاصد واما رابعا فلان قولهم حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه ليس
في معرض الاستدلال بل هو بيان لكون الخلود محتملا للمكث المنقطع كما في شرح المقاصد
على ان ما اريد انهم استدلوا به على كون الخلود حقيقة في المكث الطويل فلا يلايمه قوله
فلا يخرج

فلا يخرج عليه النصوص المذكورة بمعنى المكث الطويل فلا يلايمه قوله وايضا لا يدل على كونه
حقيقة اعم من ان يكون مع الدوام اولا سلمنا ذلك الا دفع شبهة اخرى
من طرف الخصم فانهم قالوا العمومات الواردة الموعدة بالخلود متناولة للكفار
والمراد في حقهم التأبيد وفاقا فكذا في حق الفساق لئلا يلزم المعنى المشترك
او المعنى الحقيقي والمجازي معا ووجه الدفع على ما في شرح المقاصد ان المكث
الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق
الكفار او انقطاع كما في الفساق فلا محذور في ارادتهم جميعا . جائز قال
الشريف في شرح المواقف ذهب جمهور اصحابنا الى ان الله تعالى يعفو عن
بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها قال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر
بلا توبة بل نجوزه ثم اتى ادلة الجمهور وعد منها قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء واستدل التفتازاني على الجواز بان العقاب حقه فيحسن اسقاطه
مع ان فيه نفع العبد من غير ضرر لاحد على الوقوع بالايات والاحاديث
الناطقة بالعفو والغفران وعد منها تلك الاية الكريمة ثم الظاهر ان المص
اختار مذهب الجواز فقول الشارح بقوله تعالى ان الله لا يغفر الاية محل تأمل
فتأمل قال المص رحمه الله وان الشفاعة من الشفع كان المشفوع له كان
فردا فجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه . ان المقبول لا يقال مرتكب
الكبيرة يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم اهل الكبائر
بطريق الاولى لانا نقول لا نسلم الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى
الذي له جزاء اخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعية او حرمان الشفاعة
لرفع الدرجات او لعدم الدخول او في بعض مواقف الحشر على ان الاحتمال
لا يستلزم الوقوع هكذا قيل فتأمل . جاء تقبل منها الشفاعة قال

المحشي الخيالي رحمه الله تعالى ظاهر الاية الكريمة ينفي اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب
ثم انه يحتمل ان يكون الضمير منقلب للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت شفاعة شفيع لم
لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق اخر انتهى   بمنع دلالته على العموم قيل منع عموم
الاشخاص مستندا ان الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس المنكرة نفس منهم فيكون
ضميرمنها النفس منهم ومنع عموم الاوقات والاحوال مستندا جواز ان يكون يوما
لا ينفع فيه شفاعة بعض اوقات يوم القيمة وان يكون ذلك في بعض المواقف في
يوم القيمة   يجب تخصيصها بالكفار ان قلت كيف تختص بهم وقد سلم عموم
الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته هكذا قيل فتأمل
بالبعض قبل الدخول في النار او بعده قيل الشفاعة خمس لازالة هول الموقف
ولادخال قوم الجنة بغير حساب ولدفع العذاب عن قوم حوسبوا فاستحقوا
العذاب ولاخراج من ادخل النار من العصاة ولرفع الدرجات فتأمل
فشفاعة عامة قيل لا ينافي هذا قوله عليه السلام عند الاستشفاع امتي امتي
اذ التخصيص الذكري ليس نصا في التخصيص الحصري فلا حاجة الى التكلف في الجواب
انتهى   المص وعذاب القبر للمؤمن الفاسق والكافر حق والاولى
ان يقول كما قال النسفي وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين و
تنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده حق والمراد بعذاب القبر
عذاب البرزخ وهو ما بعد الموت الى الحشر فيعذب المصلوب والغريق
والماكول وغيرهم وان لم يدفنوا في القبر فالاضافة على الغالب وعلى تسمية
محل القبر مجازا   لقوله تعالى النار يعرضون الاية وجه الاستدلال على
ما في شرح المقاصد ان عطف قوله تعالى ويوم تقوم الساعة على قوله تعالى
النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة
في كونه

في كونه بعد الموت ان الاية الكريمة في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر لما سبق
فتأمل قيل عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف
ان قتلوا به وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا اذ حقيقة العرض نوع من العذاب
وقد سبق من الشارح انه قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة
وللكافر باب الى النار والمؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه من
ريح النار فتدبر   فالمراد بالاماتتين اه في شرح المواقف هذا هو الشايع
المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض من ذكر الاحيائين انهم عرفوا بها
قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا ان الذنوب التي حصلت
بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين
بذنوبهم في هذا الاحياء فتبصر   وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكروا
بالاحيائين في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة
الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت
الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب ايضا فقد ثبت
ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على جعلهم امواتا في اطوار النطفة وحمل
الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند
الحشر وح لا يثبت الاحياء في القبر فقد ورد عليه بان الاماتة انما تكون
بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة وبانه قول شرذمة من المفسرين
والمعتمد هو قول الاكثرين انتهى فظهر انه لا وجه لما قيل لا دلالة فيها على هذا التفسير
على عذاب القبر الا ان يقال انه اثبات لما يتوقف عليه العذاب على ان هذا التفسير
ضعيف لان قوله ثم الاماتة اه يخالف ظاهر قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا وقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات اه ويلزم ان يكون الاحياءات ثلثة

اذ لا شك انه يطلق على الاحياء الذين ايضا فيخالف لما فسر انتهى ح
ونقل العلامة الآوحد ذكره فيما بعد قول المص سؤال منكر ونكير حق كما ذكره العلامة
تتمة لما قيل وانت خبير بانه لا يدل اه قيل اذا لم يعقل السؤال عن بعض الامور
الواردة في الحديث لا يثبت السؤال في حقهم بهذا الحديث لانه مع اعتراض الشارح
لجواز ان لا يثبت السؤال على الوجه الاخر بغير هذا الحديث واطلع عليه السيد
ابو شجاع وايضا استقلال النبي الذي كان على ملة نبي اخر بالنبوة لا ينافي السؤال
عن نبيه الذي كان على ملته فلا يندفع شيء من الاعتراضين بما ذكر فانكره قوم
بالكلية في شرح المقاصد نسب ذلك الى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم
حكي الانكار عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطته
اياهم وتبعه قوم من السفهاء انتهى فمنهم من اثبت التعذيب وانكر
الاحياء في شرح المواقف ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن الجرير وطائفة
من الكرامية وهو خلاف العقل لان الجماد لا حس له فكيف يتصور
تعذيبه قيل كونه خلاف العقل انما هو على تقدير ان يكون الحيوة نفس الحس
واما على تقدير كونها مغايرة له كما اختاره ابن سينا فلا لا سيما على قول من يثبت
القادر المختار واذ ح يجوز ان يوجد الحس بلا شرط عادي هو الحيوة قيل
وانكر ابن الراوندي كون الميت جمادا او كون الموت ضد الحيوة وجعلها كلية
مجردة عن الافعال الاختيارية وفي شرح المقاصد واما ما يقول به الصالحية و
الكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة انها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي
من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو افة
كلية غير منافية للعلم فبط لا يوافق اصول اهل الحق وبعضهم لم يثبت ذهب
اليه بعض المتكلمين كما في شرح المواقف وهذا انكار لعذاب القبر وذلك لانه

لم يحس الالام قبل الحشر لم يكن عذاب القبر الذي هو ما كان قبل الحشر
ومنهم من قال باحيائه او في شرح المقاصد اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يخلق في الميت
في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والاثار
لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون
الروح ممنوع وانما يلزم ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية
وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا الاثر
حيوة لكن اجابته سكتة ويشكل هذا بجواب المنكر والنكير على ما في الحديث
من غير اعادة الروح قيل والمنقول من ابي حنيفة التوقف
يعني اذ الحيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحيوة في الاجزاء المتفرقة
في بطون الحيوانات في جميعها او بعضها قال الامام الغزالي في بيان كيفية العذاب
في القبر وحاصله اما ان يكون العذاب اثر المؤذيات العادية الموجودة كان يتقلب
الصفات المهلكات مؤذيات ومولمات فالاولى تفويض الكيفية الى الله تعالى
كما اشار اليه النسفي بقوله بما يعلمه الله تعالى ويريده فاعلم انه جواب عن الكشف
المذكور حاصله ان الكل من الممكنات فيفعل الله ما يشاء ولا يصح التخصيص
وان من انكره الظاهر من سياق كلامه ان المنكر ينكر الامكان والظاهر انه انما ينكر الوقوع
اخذا من بعض الاخبار الدالة بظواهرها على تعيين البعض فلا يرد عليه ما ذكره
ورب عبد يجتمع عليه النوعان كان يعذب مثلا بحية موجودة وبحية
مخيلة ولا فرق النكير قال الفاضل العصام وكان النكير اهيب من المنكر
حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكرا ونكيرا اجناس
والا فمن ساعة واحدة يتفق اموات باطراف العالم فلا يمكن ان يسئلا الجميع
في ان واحد ولا يبعد ان يقال ان تنكيرهما للاشارة الى ذلك انتهى قيل السؤال

مخصوصا بهذه الامة وان قيل انه يختص بها وفي شرح البخاري ايضا ما يشعر بترجيح
عدم الاختصاص بهذه الامة ولها سبعة شروط قيل هذه الامور قد اعتبرت
في ماهية المعجزة كما يفصح عنه تعريفها فتكون داخلة فيها والشرط امر خارج يتوقف
عليه الشيء الا ان يراد بالشروط مطلق العلامات اقول يمكن ان يقال التعريف
المذكور ليس تعريفا بالذاتيات بل هو تعريف على وجه يتضمن شروط الاعجاز و
يؤيده تعريفهم بوجه اخر خال عن هذه الامور فتدبر الاول ان يكون فعل الله
وذلك لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله تعالى او ما يقوم
مقامه كما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه ففعل
وعجزوا فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله تعالى ثمه فان عدم خلق القدرة على
ذلك ليس فعلا بل هو عدم صرف هكذا قيل هذا على مذهب من لم يجعل الترك
كفا وفعلا ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه ان يتعذر
معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه
تصديق له ولا يشترط التصريح بالدعوى هكذا في النسخ التي رأيناها
ولعله سهو من قلم الناسخ والصحيح بالتحدي قال الفاضل العصام ويشترط
ان يكون عند التحدي صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدي مطلقا وان لم يصرح
به بل علم بقرينة الحال على الصحيح انتهى ومثل بما اذا قيل لمدعي النبوة ان كنت
نبيا فاظهر معجزة فدعى الله تعالى فاظهر فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا
منزلة التحدي ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لا يكون تصديقا كما
اذا قال معجزتي ان احيي ميتا فامات حيا فانه لم يكن معجزة ولم تدل على صدقه
في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه بخلاف ان يحيي
حين قال معجزتي احياء هذا الميت فبالايات الدالة ام حاصل الاستدلال

از

از صلوات الله على نبينا وعليه ممن اوحي اليه وكل من كذلك فهو نبي اما الكبرى فظاهر
واما الصغرى فلانه عليه السلام قد امر ونهي بلا واسطة نبي اخر وكل من هذا شانه
كذلك فهو ممن اوحي اليه اما انه قد امر ونهي فلقوله تعالى يا ادم اسكن انت و
زوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا
من الظالمين واما انه بلا واسطة نبي اخر فللقطع بانه لم يكن في زمانه نبي اخر واعترض
عليه اولا بان الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه
الاية ولا يتصور نبوتها وبان مجرد الامر والنهي بلا واسطة نبي اخر لا يستلزم
النبوة كيف وقد امرت ام عيسى بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة تساقط
وام موسى بقوله تعالى اقذفيه في التابوت واجيب بان الوحي انما يستلزم النبوة
اذا كان باستماع الكلام المنظوم في اليقظة كادم عليه السلام فانه من خواص
الرسول وفي الاخير ليس كذلك بل بالالقاء في الروع في اليقظة او باسماع
الكلام في المنام على ما صرح به في كتب التفسير وبان الامر بلا واسطة انما يستلزم
النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر ادم عليه السلام كذلك وان الظاهر النبوة ونفي
النبوة عن الاخيرين انما هو لما تقرر ان المراة لا تكون نبية فلو كانتا رجلين مستوري
الحال لدل الامر بلا واسطة على نبوتهما فافهم وثانيا بان هذا الدليل لو تم لدل على نبوته
عليه السلام قبل خروجه من الجنة وليس كذلك اما اولا فلانه لم يكن له عليه السلام
في امة ولا بد للنبي من امة واما ثانيا فلقوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم
تفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعد ما بدل منه بادرته فيكون بعد خروجه
من الجنة وانت خبير بان فيه اعترافا بالمدعى وايضا قد منع الملازمة بجواز
ان يتاخر النبوة عن الوحي قبل البعثة وكونه قبلها لا ينافي اختصاصه بما هو
نبي في وقت ما ورد بان هذا التكلم بالمنافي اذ اثبات الوحي عين اثبات

النبوة اولازمه فكيف يكون قبلها وانت خبير بان العينية وكذا اللازمية
بمعنى امتناع الانفكاك محتاجة الى البيان وبمعنى الاختصاص لاتنافي
القبلية عند المجيب وايضا قيل يجوز ان يكون صوامه له في الجنة ورد
بان الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا في تعريف النبي هو من قال
الله تعالى ارسلتك الى الناس والى قوم كذا ولا يخفى عليك ضعفه وبان الجنة
ليست دار تكليف لانتفاء التكليف الا انه ليس جنا من يصلح ان يكون امة
واجيب بان نفي كون الجنة دار تكليف انما يسلم بعد دخول اهلها فيها لا مطلقا
اذ لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحقق في حق ادم وحوا في الجنة
وترتب الجزاء على ارتكاب النهي ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما
على ان القرآن لايخفى عليك ركاكة هذا الكلام لفظا ومعنى بل الاليق
في المقام ان يقال اما الاول فظ واما الثاني فلانه قد ثبت بالتواتر انه اتى بالقرآن
الكريم وتحدى به المنكرين ودعاهم الى الاتيان باقصر سورة من مثله فلم يقدروا
عليه حتى اثروا المقارعة على المعارضة ولم يأت من زمنه واما مانقل
عن مسيلمة الكذاب من قوله الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل وله ذنب وثيل وخرطوم
طويل وعن نظيره من الحارثات والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا فالطاحنات
طحنا والعاجنات عجنا والخابزات خبزا واللاقمات لقما فليس من المعارضة
في شيء بل هو سرقة باردة من قوله تعالى القارعة ما القارعة وما ادريك ما
القارعة ومن قوله تعالى والنازعات غرقا والناشطات نشطا والسرقة
تغايرها المعارضة مع ما فيها من ~~السخافة~~ الركاكة بل هما مما يضحك منها العقلاء
كما قيل لم يعهد فصحاء العرب اذ لم يعهد في كلامهم كون القاطع على مثل
يعلمون ويعقلون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما

له ذنب و

الحاقة

الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك كذا في شرح المقاصد او المجموع الامرين
في شرح المقاصد قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع
الاسلوب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار
من كلام اعاظم البلغاء لاينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام
وربما يتزر نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب
الفيل ما الفيل فيلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة وهو
التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف واف منبئ عن المقصود
او لصرف الله اياهم عن المعارضة وهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا كذا
في شرح المواقف فتامل كما ذهب اليه النظام والاستاد ابو اسحاق
منا كما في المواقف وان كان سخيف الكلام في شرح المقاصد وقد يستدل
على بطلان الصرف بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن
نظمه وبلاغته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي
مائك الاية لا لك لعدم تاتي المعارضة والثاني انه لو وجد الاعجاز بالصرف
لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في
البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادات
والثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لاياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير
في مقام التحدي انما يحسن فيما لايكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل
فيقصد نفي ذلك او صرفهم بان سلبهم والى هذا ذهب المرتضى
من الشيعة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يتقدر بها
عليها وكانت العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى وتقدس سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة

على ما كذا في شرح المواقف فتذكر وسيرته المطهرة اشارة الى دليل ثان

لنبوته عليه السلام وقوله وبيانه للعارف اه اشارة الى دليل ثالث فقد يستدل

عليها بوجوه ثلثة حاصل الاول التمسك بدلالة المعجزة وحاصل الثاني الاستدلال باحراز

اصناف الكمالات العلمية والعملية فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير

النبي عليه السلام فلا شبهة في امتناع اجتماعها عادة فيمن هو مفتري عليه كذاب بل في

غير النبي عليه السلام مطلقا وحاصل الثالث انا لو فتشنا عن حقيقة النبوة و

حصلناها وجدناها حاصلة له عليه السلام فحكمنا بنبوته عليه السلام وصدق

دعواه قيل الاول برهاني لان اظهار الخارق للعادات على يديه معلول للنبوة وفرعها

والثاني مركب من اللمي والاني فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبيا وما بعدها

من فروع النبوة والثالث لمي فانه يعين حقيقة النبوة ويبين ان تلك الحقيقة

حصلت له صلى الله عليه وسلم على اكمل الوجوه وقال اهل البصائر لما كان

بيانه يشير الى دليل عقلي بعد الاشارة الى دليل نقلي ويقرب من هذا ما قيل

ان النبوة حكمة والحكمة اما علمية او عملية او جامعة بينهما وحكمة موسى كانت عملية

لاشتمالها على التجرد والروحانية والتصوف المحض وحكمة عيسى كانت علمية

وحكمة محمد عليه السلام جامعة بينهما فالاتي بعده ان كانت حكمته عملية فهو موسوي

وان كانت علمية فهو عيسوي وان كانت جامعة بينهما فهو محمدي وانت خبير بانه

لم يبق جواب لما ولا يخفى عليك ان الثاني للقسم المذكور انما هو عدم الحاجة

الى الشرع الاخر لا عدم الحاجة الى بعث نبي اخر اذ قد يحتاج الى بعث نبي لتقرير

شرع من قبله كما في انبياء بني اسرائيل والحق انه لا يبعد عدم احتمال الا مبعوثا

بشرع جديد ولا مقررا لشرع من قبله فالظاهر ان يعطف عليه عدم الاحتياج الى النبوة

فتامل فهو مما يؤيده قيل يؤيد اما النزول او المتابعة او كلاهما وكل منها

كل

محل بحث فالاولى ان يقول معنى كونه خاتما ان يكون اخرهم في المبعوث وصدوث عيسى عليه السلام

ليس متاخرا عن نبينا عليه السلام اقول بل الاولى ان يقال فهو مما لا يضر لانه يكون خليفة

رسول الله عليهما السلام ولا يكون اليه وحي ولا نصب احكام كما قال التفتازاني

في وجوب عصمتهم لا يخفى ان هذا بعد الوحي فقط او بعده وقبله معا والظاهر من

سياق كلامه ان المراد وجوب عصمتهم قبل الوحي وبعده لكن قوله فيما دل المعجز

على صدقهم فيه يقتضي ان يكون بعد الوحي اذ المعجزة انما تدل على صدقهم قبل الوحي في شيء

فتامل عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه مطلقا اذ لا يتصور

الكذب في دعوى الرسالة بعد الوحي وجوزه القاضي زعما منه انه لا يدخل في التصديق

المقصود بالمعجز كما في شرح المقاصد واما في سائر الذنوب يعني به

ما سوى الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه وما سوى الكفر ايضا فقال

لم معصومون عن تعمدها اي عند الجمهور فانه جوزه الحشوية كما صرح به

التفتازاني ثم المراد انهم معصومون عن تعمدها بعد البعثة اما عندنا فبالدليل

السمعي واما عند المعتزلة فبالدليل العقلي قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة

المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح الغرض من البعثة قيل يرد

عليهم ان الفساد في الظهور والكلام في الصدور واجيب بان جواز الصدور

يستلزم جواز الظهور عادة ورد بان الاستلزام العادي لا يستلزم الايجاب

العقلي والكلام فيه على ان التادية الى النفرة حال وقوع الظهور لا حال جوازه

فتامل كما ذكره التفتازاني حيث قال والمذهب عندنا منع الكبائر بعد

البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل

ينبهون فينتهون وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى

تجويز الصغائر عمدا لكنه قال بعد لا ثبت في شيء من المذهبين

ولا يخفى ما بين اوله واخره ان اول الكلام التفتازاني واخره والمراد باوله ما ذكره في شرح المقاصد وباخره ما ذكره في شرح العقايد ووجه التنافي بينهما ان الاول صريح في عصمتهم عن تعمد الصغاير مطلقا والثاني في جواز تعمدهم الصغائر الغير المشعرة بالخسة عند الجمهور ويمكن دفع التنافي [illegible] بان يقال الاول ما هو المختار عنده والثاني ما هو المنقول عن الجمهور وقد [illegible] يكون المراد باوله واخره اول ما قاله في شرح العقائد واخره فان اوله صريح في انه يجوز ان يصدر عنهم ما يشعر بالمعصية ولا يخفى ان الصغاير مما يشعر بالمعصية فيتنافيه وجوابه ان اخره اشارة الى ما هو المختار واوله الى ما هو المنقول عن الجمهور قيل ويحتمل ان يكون المراد بما يشعر بالمعصية الكبيرة وكان يشير قوله او كونه بعد البعثة واعلم ان صاحب المواقف كالتفتازاني في شرح العقائد قال اولا يجوز صدور الصغائر عمدا بعد البعثة عند الجمهور ثم قال المذهب عندنا منع صدورها عمدا بعد البعثة وهذا هو التنافي بين اوله واخره مناف لما في سائر الكتب من انه لا يجوز صدور الصغائر عمدا بعد البعثة عند اهل السنة والجماعة فلعله اراد بالجمهور جمهور غير الفرقة الناجية فتدبر

واختير في المواقف وشرحه حيث قال الذي هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه فذكرا وجوها تسعة لعدم جواز صدور الذنب منهم ثم الظاهر ان الغرض من ذكر هذا الاختيار ههنا ترجيح الاخر ورد الاول من شرح العقائد بان الاول يوافق ما هو المختار لدى الفحول والثاني يخالفه فهو دون المقبول وفيه ان المختار هو العصمة فلا يخالفه جواز عدم العصمة على ان صاحب المواقف وشارح المقاصد قالا بعد ذكر الوجوه وانت

علم

علم ان دلائلها على المتنازع وهو عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بقوية واعلم ان صاحب المواقف وشارح المقاصد قالا في اخر الكلام وبالجملة فمسئلة جواز الصغيرة على الانبياء عليهم السلام في محل الاجتهاد ولا قاطع فيها نفيا ولا اثباتا وقال الشريف في شرح المواقف وعلى هذا يجب ان يسترح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترا على الانبياء عليهم السلام باطلاق اللسان من المؤمنين هكذا في شرح المقاصد وقال الفاضل العصام من اتقياء المؤمنين واما العصاة فلا يفضلون على الملائكة اصلا انتهى وكذا نقل عن الكافي اقول ان كان التفضيل بمعنى ان مجموع ما اعطاه الله تعالى لاحاد عامة البشر من المثوبة اكثر من مجموع ما اعطاه لعامة الملائكة فالظاهر ما ذكره العصام وان كان بمعنى ان ما اعطاه الله تعالى في مقابلة تلك العبادات من عامة الملائكة على قياس ما قالوا في فضل الاماكن فالظاهر ما قاله [illegible] ان يعطي الله تعالى في مقابلة ايمان البشر مثلا اكثر مما يعطيه [illegible] ايمان الملك المصر رضا الله واهل بيعة الرضوان قال الدا[illegible] هذا الكتاب خرج رسول الله يريد المكة فلما بلغ الحديبية وقفت [illegible] وبركت فقال اصحابه عم خلات القصوى فقال عم ما هذا لها بعادة ولكن حبسها حابس الفيل ودعى عمر ليرسله الى اهل مكة ليأذنوا له بان يدخل مكة ويحل من عمرته وينحر هديه فقال عمر لقد علمت قريش شدة عداوتي اياهم لكن ادلك على رجل اعز بها مني عثمان بن عفان قال صلى الله عليه وسلم صدقت فدعاه وارسله فارجف الشيطان في عسكره بانهم قتلوا عثمان فقام عليه السلام الى الشجرة او سدرة فاستند اليها وبايع الناس على قتالهم وكانوا الفا وثلثمائة واربعمائة

وفيهم نزلت قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة و
لذلك سميت بيعة الرضوان رضوان الله عليهم اجمعين   وهي امور
خارقة للعادات ومقتضى العادات او خارق للعادة الا ان يقال انه حكم ح
يستفاد منه التعريف لا تعريف   العارف بالله وصفاته لو عطف عليه
المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات
والشهوات لكان اولى كما لا يخفى   غير مقرونة بدعوى النبوة وذهب
بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع
كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادة
لم يجز ولم يقع بل ربما سقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها
من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى
قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام وهذه الطرق غير
سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامة وانما
تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة فان قيل هذا الجواز مناف
للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل مفض الى تكذيب
النبي عليه السلام حيث يدعي عند التحدي انه لا ياتي احد بمثل ما اوتيت به
قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي عليه السلام
انه لا ياتي بمثل ما اوتيت به احد من المتحدين لانه لا يظهر مثله كرامة لولي
هكذا ذكر التفتازاني في شرح المقاصد ثم قال والعجب من بعض فقهاء اهل
السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية
وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي
حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به

فقال

فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة والجماعة
انتهى اقول لعل الفقهاء القائلين بالقول المذكور وجدوا نصا في ان ما هو
من كبار المعجزة كطي المسافات لا يجوز وقوعها على سبيل الكرامة بل هي من
خصائص الانبياء عليهم السلام او استنبطوا ذلك من بعض النصوص واستنبطوا
ايضا ان الرؤية بالبصرة وبمكة في يوم واحد لا يمكن الا بطي المسافة ولذا قالوا
ما قالوا وهذا ليس في شيء من التعجب قال صاحب البزازية قد ذكر علماؤنا
ان ما هو من المعجزات الكبائر كاحياء الموتى وقلب العصا حية وانشقاق
القمر واشباع الجموع من الطعام القليل وخروج الماء من بين يدي الاصابع
لا يمكن اجراؤه بطريق الكرامة للولي وطي المسافات من قبيل المعجزات لقوله
عليه السلام زويت لي الارض فلو جاز لغيره لم يبق فائدة التخصيص ولانه كالاسراء
بالجسم وذلك خاصته عليه السلام انتهى   من الاستدراج ومن الاهانة
ايضا وهي ما يؤكد تكذيب الكذاب كما روي عن مسيلمة انه دعا لاعور ان يصير
عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء كذا في شرح المقاصد
فالاستدراج ما وافق الغرض والاهانة ما لا يوافقه لكنهم قد يدرجون احدهما
في الاخر فيقولون الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وقد يذكرون
الاهانة والاستدراج   يشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي عليه السلام عن غير
النبي عليه السلام   بعدم مقارنة التحدي مع عدم دعوى النبوة
وبانها تكون معجزة لا يخفى ان انكار الكرامة بناء على اشتباهها بالمعجزة لا يندفع
بكونها معجزة للنبي وكرامة للولي فان كون الكرامة معجزة للنبي لا يرفع الاشتباه
بين كون تلك الخوارق كرامة لمن ظهرت منه وهو ولي ومعجزة لرسوله وبين
كونها معجزة لمن ظهرت منه فهو باق على حاله نعم يندفع به الاستدلال الاخر للمنكرين

الكرامة وهو انه لو جاز ظهور الخوارق عن الاولياء لشارك الاولياء الانبياء
في ظهور الخوارق فيخل بتعظيم قدر الانبياء عليهم السلام ووقعهم في النفوس
فان حاصله منع الاخلال مستندا بان ذلك الظهور يكون معجزة للانبياء و
دليلا على ثبوت نبوتهم فيزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث
نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة
على طريقتهم فان المنكرين استدلوا بذلك واجيبوا بما ذكرناه كما نقله التفتازاني
في شرح المقاصد فتأمل . لقبه النبي عليه السلام بذلك لانه صدق النبي
عليه السلام في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد هكذا في شرح
العقائد . ابن ابي قحافة الظاهر ان يترك رأسا او يقال وكنيته ابن
ابي قحافة اذ ليس هو جزء من اسمه كما يشعر به رسمه . قد اجتمعوا
يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المحشي الخيالي والمشهور
ان ابا بكر رضي الله عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا الدين
ممن يقوم به فقالوا نعم وبكروا الى سقيفة بني ساعدة اي اتوه بكرة
بعد توقف قال الكستلي وذلك لانه لم يتفرغ قبل ظهور ذلك للنظر والاجتهاد
لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله عليه السلام فلما افاق وتأمل
دخل فيما دخل فيه الجماعة . فلما استشهد عثمان في شرح المقاصد ثم خرج
على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع واوباش من كل اوب
اوارذال من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتقد
به من اواسط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة خمس وثلثين
فان صيغة افعل هنا صحيحة لكون المراد بالافضل ههنا من هو
اكثر ثوابا عند الله تعالى وههنا نسختان افضل بالضاد المعجمة وهو افعل بالمعنى
المهملة

المهملة فعلى الاولى لا يلايم قوله للزيادة في معنى المصدر واللايم في الفضل وعلى الثانية
لا يصح قوله او بجميع صفات الفضائل اذ قد يكون الزيادة بصفات الرذائل
مثلا كما في الارذل والصحيح بجميع اقسام المعنى المصدري قوله بوجه ما الخ
لا يخفى عليك ما في الوجوه من الخلل ثم الظاهر ان يقول اعم من ان يكون من جميع
الوجوه او من بعض الوجوه وحاصل كلامه ان الصيغة موضوعة للزيادة في
معنى المصدر بوجه ما والكثرة الثواب زيادة فيه من بعض الوجوه فيصح ان
يراد بالافضل من هو اكثر ثوابا ثم انه علل بعض المحشين كون الصيغة موضوعة
للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اخذا من الشيخ في الحاشية الجديدة على الشرح
الجديد للتجريد بان يقول وذلك لان الحدث المعتبر في الفعل والمشتقات
في قوة النكرة فيكون مفاده الفرد المنتشر فاذا تحققت الزيادة في فرد منه
تحقق الزيادة في مدلول الفعل وفيه ان هذا انما يدل على ان الصيغة موضوعة
للزيادة في فرد ما من افراد معنى المصدر والكلام في انها موضوعة للزيادة في
معنى المصدر بوجه ما وبينهما بون بعيد واعترض عليه ايضا بانه صرح في
المفتاح في بحث تعريف اللام بانه وقع الاجماع على ان المصادر الغير
المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي هي فما ذكره خلاف ما عليه الاجماع
فتدبر قوله والذي وقع فيه الخلاف اه اشارة الى علة مرجحة لكون المراد
بالافضل ههنا من هو اكثر ثوابا عند الله عز وجل وحاصل ما ذكره ان النزاع
انما وقع في الافضل بمعنى اكثر ثوابا عند الله تعالى وذلك ادل دليل على ان المراد
ما ذكر لا غير فلا ينافي ذلك رجحان الغير تفريع على قوله ومعنى الافضلية انه
اكثر ثوابا واشارة الى رد الشيعة حيث قالوا بافضلية علي كرم الله وجهه
واستدلوا بوفور فضائله وعموم منافعه كما في شرح المقاصد والمواقف

قوله ونمام تفصيله في المواضع الجديدة لعل اشارة الى ما ذكره في تلك المواضع
حيث قال قيل لا نم ان خلاف الطائفتين في الافضلية من حيث الثواب
اذ لو كان كذلك لما منع اهل السنة اطلاق الافضل على علي بل ينبغي ان يمنعوا
اطلاق الافضل من حيث الثواب عليه ولما استقام من الشيعة الاستدلال
على الافضلية بما لا يكون موجبا للثواب كالشجاعة والقرب من الرسول
والتولد بطنه فالاختلاف في الافضلية مطلقا على انه يجوز ان يكون كل من ابابكر
وعلي رضي الله عنهما اكثر ثوابا من وجه على تقدير ان يكون معنى الصيغة في قسم
من مدلول الفعل مثلا اذا كان لاحدهما سقي الكوثر وللاخر الطبقة العليا
من الجنة صح ان كلا منهما افضل من الاخر فلما منعوا اطلاق الافضل بهذا
المعنى اقول لا نم ان الطائفتين يمنعان اطلاق الافضل باي وجه كان على
الغير بل انما يمنعون اطلاقه بالمعنى الذي هو المتنازع فيه على انه يجوز ان
يكون منع اطلاق الافضل مطلقا لايهامه المعنى الذي توهم فان الشرع قد
يمنع عن اطلاق بعض الالفاظ مع صحة المعنى احترازا عن توهم معنى غير صحيح
وايضا لا نم ان مثل الشجاعة والقرب من الرسول غير موجب للثواب
فقد ورد في الخبر ان الله تعالى يحب الشجاعة وان طاعة الشجعان اكثر
ثوابا ولئن سلمنا انه لا يوجب الثواب فيجوز ان يكون استدلالهم بمحل
الخلاف على الافضلية من حيث مجموع الفضائل وهو قسم من المعنى او يكون
هذا الاستدلال غلطا منهم ثم ان ما ذكره في العلاوة لا يجديه نفعا لان النزاع
انما وقع في الزيادة في الثواب من حيث المجموع لا في زيادة الثواب من جهة ما
المص رحمه الله والكفر عدم الايمان قيل عليه لا يظهر وجه الابتداء بالكفر
وتعريفه في ضمنه مع ان الايمان وجودي وملكة واشرف النعم واجيب بانه
علا

لما اشار المص في صدر الكتاب الى الفرق الاسلامية اراد ان يشير هنا الى حكمهم
من انه هل يجوز تكفيرهم فلذا تعرض لبيان الكفر تمهيدا لذلك اقول يمكن ان يقال ايضا
لما ذكر المص ان الانبياء معصومون من الكفر واتبعه ما يناسبه اراد هنا بيان
الكفر فاذا يتضح تلك المسئلة قال المص رحمه الله لا يكفر احد من اهل القبلة
من الكفار ان لا ينسب احد من المؤمنين الى الكفر بشيء الا بما فيه احد الامور
ولنخرج من الكفار اهل القبلة بمجرد الخطأ فيما سوى الضروريات الدينية
وحاصله انه لا يجوز الاكفار الا بانكار شيء من الضروريات والالكان النبي عم
ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقائدهم وينبهونهم
على ما هو الحق فيها واللازم منتف قطعا ولقائل ان يمنع الملازمة فان التصديق
بجميع ما جاء به النبي عليه السلام اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج
الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير
المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم
اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك
فلو لم يصدق كان كافرا هكذا في شرح المقاصد   وهم الذين اعتقدوا
حاصله ان اهل القبلة كناية عن المؤمنين وهذا التفسير لا ينافي كون الاستثناء
متصلا كما او مأنا اليه فما قيل الظاهر من لفظ المص ان يكون الاستثناء متصلا فلا
يصح تفسير الشارح اهل القبلة بما ذكر فالاولى ان يبقى اهل القبلة على معناه اللغوي
فان التكفير ح يتعلق ببعض اهل القبلة فيكون الاستثناء متصلا ليس بشيء
بل مبني على الغلط   اعتقدوا بقلبهم من قبيل رأيت ببصري وسمعت باذني
لان الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه انه قد
سبق منه ان القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك فاذا كان

الاختيار بمعناها كان الاغتنا ر ولعله لهذا اختار ترك الاختيار في المواقف

فعلا كان او قولا تعميم لا فيه نفي الصانع القادر المختار العليم

كالقائلين بالنور والظلمة وهم المانوية والديصانية من الثنوية فانهم قالوا
فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة هكذا قال الشريف في شرح المواقف
ثم قال وفساده ظ لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه
وكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور عالم قادر سميع
بصير . واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون في قولهم بخلق العباد كما
هو مقتضى سوق الكلام وفيه ان هذا القول منهم يلزم منه الشرك في الخالقية
ومقتضى القاعدة اكفارهم به فكيف يكون المختار عدم الاكفار اللهم الا ان
يخصص القاعدة بالشرك في وجوب الوجود والمعبودية او يقيد الخالقية
بالاستقلالية كما هو المفهوم من كلام التفتازاني في شرح العقائد او يقال لزوم
الشرك ليس بشرك بل التزامه كما قال الفاضل العصام لكنه محل نظر اما اولا
فلان تخصيص القاعدة العقلية مما لا يجوز عندهم على ان الخالقية مناط الاستحقاق
للعبادة فاثبات الشرك في احدهما اثبات له في الاخر الا ان يقال المعتزلة
يمنعون كون الخلق مناط الاستحقاق للعبادة فتامل واما ثانيا فلان لزوم الشرك
المعلوم شرك ايضا كما ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا كما قال المحشي الخيالي
ولا شك ان لزوم الشرك للقول المذكور من اجلى البديهيات فقدر
لانهم نزهوا الله وفيه ان هذا لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون التكفير
لشيء اخر كاثبات الشريك في الخالقية وللجعل تعالى غير قادر على فعل العبد و
كاشتباه ما هو مجمع عليه كالتنزيه والاشتهار الا الله تعالى ان يرزقهم الا
كما في المواقف وفي الطريقة المحمدية وفي التاتارخانية يجب اكفار القدرية في نفيهم

كون

كون الشر بتقدير الله تعالى وفي دعويهم ان كل فاعل خالق فعل نفسه
فقال لا يجوز تكفيرهم في الطريقة المحمدية في التاتارخانية اختلف الناس في اكفار
المجبرة فمنهم من اكفرهم ومنهم من ابى اكفارهم والصواب اكفار من لم ير للعبد
فعلا اصلا انتهى قال المص رحمه الله او امر مجمع عليه قطعا اي ثبت كونه
مجمعا عليه ثبوتا قطعيا بان يكون نقله متواترا والمراد ما لا يكون من ضروريات
الدين بقرينة المقابلة واعلم ان المجمع عليه القطعي الغير الضروري قد اختلف فيه
بان جاحده كافر اولا واختار المص هنا وفي المواقف الاكفار وقال في شرحه
للمختصر الى جنبه في الاصول والحق انه لا يمكن التوفيق بينهما بان احدهما قبل
الوصول الى دليل النفي والاخر بعد الوصول اليه وبان ما ذكره في شرحه للمختصر ما
هو الحق عنده وما ذكره في الكتابين بطريق النقل عن الغير واختار النقل فيهما
للاحتياط وتبعيد السامعين عن الوقوع في امثال ذلك الخطر قال المص رحمه الله
او استحلال المحرمات هكذا في بعض النسخ بالواو الفاصلة فالمراد استحلال المحرمات التي
ثبت حرمتها بدليل قطعي غير الاجماع ولم يكن حرمتها من ضروريات الدين بقرينة
المقابلة واعلم ان ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي غير اجماع فاستحلاله كفر بالاتفاق
وان لم يكن من ضروريات الدين على ما صرحوا به بخلاف ما ثبت كونه معصية
باجماع قطعي فانه مختلف فيه وبهذا التقرير سقط ما ذكره الشارح وتحير كما لا يخفى
على من تامل وتدبر وفي بعض النسخ كاستحلال المحرمات بالكاف وهو الموافق لما في
المواقف فهو مثال لانكار امر مجمع عليه قطعا والمراد استحلال المحرمات التي
ثبت حرمتها بالاجماع القطعي بقرينة المثل له لا بد من التقييد بكون تحريمه
اعتراض على المص حيث عد استحلال المحرمات مما به التكفير وحاصله انه ان قيد
بالقيدين المذكورين فلا حاجة الى ذكره وان لم يقيد فلا يكون كفرا فلا يصح عدها

حما به التكفير وقد عرفت انه قد يكون كفرا بدون التقييد بشيء منهما بل قد عرفت
انه لابد من التقييد بعدم كل منهما بقرينة المقام على ان التقييد الثاني مغن
عن التقييد الاول فتامل وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير قد عرفت
انه يثبت التكفير بدون كل من القيدين على انه ان اريد انه لا يثبت التكفير بدون
القيد الاول وان وجد القيد كما هو الظاهر من كلامه ففساده ظ وان اريد انه
لا يثبت بدون القيد الاول والثاني كليهما فلا يثبت الاحتياج الى القيد والحق
ذلك وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع الخ لا يخفى عليك ركاكة هذه
العبارة وحاصل كلامه انه قد يكون التحريم مجمعا عليه ولم يتقيد بكون الحرمة من
ضروريات الدين لا يثبت التكفير لان ذلك الاجماع اما مستندا الى الظن او مستند
الى دليل قطعي وعلى كلا التقديرين لا يثبت التكفير وفيه ان هذا انما يتم لو كان
تكفير انكار الاجماع من قبل سنده وهو ممنوع بل هو من قبل ذاته لحجيته على انكار
الدليل القطعي كفر كما ذكرنا فاذا كان سند الاجماع دليلا قطعيا ينبغي ان
يكفر بانكار المجمع عليه بذلك الاجماع لتأديته الى انكار ذلك الدليل القطعي
قد ذكر الامام تأكيد لما ذكره من انه لا يثبت التكفير بدون القيد
الثاني ويحتمل ان يكون اعتراضا على قول المص او انكار امر مجمع عليه قطعا
وحاصله ان حجية الاجماع ظنية غير قطعية كما يدل عليه تكفيرهم للمخالف في المنكر
وح لا يثبت حكمه قطعا ولا يكفر منكره اذ لا كفر الا بانكار القطعي وقد عرفت
ما يكون جوابا عنه عند قول المص او مجمع عليه فتذكر وقيل يجاب عن الاعتراض
ان المص قد بنى كلامه هذا على ما ذكره في شرح المختصر الحاجبي من ان الاجماع
حجة عند جميع العلماء ولا عبرة لمخالفة النظام والشيعة وبعض الخوارج لانهم
قد نشأوا بعد الاتفاق وانت خبير بان هذا البناء لا يدفع الاعتراض المذكور

بل يرد عليه اذ عدم الاعتبار لمخالفة المخالفين لنشأتهم بعد الاتفاق لا يدل
على عدم المخالفة بل اعتبار نشأتهم بعد الاتفاق بدون التكفير يؤيد الاعتراض
ويرد عليه كما لا يخفى ولا يبعد ان يقال حاصله ان الاجماع ان كان قطعيا
يكفر منكر حكمه وان لم يكن من ضروريات الدين وان كان ظنيا لا يكفر وفيه انه يرد عليه
ما نقله عن الامام حجة الاسلام وما ذكره بقوله لانه يدل على الفساد ان لا يستلزم
مطلوبه اذ مجرد العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة لا يوجب الكفر وقيل
دلالة الانكار على العناد والنصب والايقاع ممنوعة لجواز ان يكون لعدم الاطلاع
على حجيته على حجية الاجماع قطعا ولو سلم فنفس تلك المدلولات ليست بكفر
عند اهل السنة والجماعة ولو سلم فتلك الامور لازمة لذلك الانكار ولازم
الكفر ليس بكفر بل التزامه كالقائلين ان المناسب كما في خلق القران
وقدح الصحابة بما لا يوجب تكفيرهم اي تكفير اصحاب النبي عليه السلام
كالقدح في اصحاب الفتن والحروب والصحابة بتفسيقهم ثم فيه
يكفرون اي القادحون بما يوجب تكفير اصحاب النبي عليه السلام يكفرون لاجل
قدحهم وتكفيرهم الصحابة وذلك لان ذلك القدح يتضمن انكار امر مجمع عليه
فانه قد انعقد الاجماع على كفر من كفر عظماء الصحابة فمن كفرهم ينكره فيكون
كافرا قال المص في المواقف من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم
من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره ولعله لم يلتفت اليه الشارح
لان عدم تسليمهم كون من كفروه من اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم وعظمائهم
مع الشهرة بكونه منهم لا يقوم عذرا لهم ولا يخرجهم عن الكفر فتدبر
وكذا قذف عائشة رضي الله تعالى عنها لورود النص القاطع على براءتها
والذين يرمون المحصنات الاية قيل قال جار الله العلامة فلو تلوت القران

كلم وفتشت عما اوعد به العصاة لم تر انه تعالى قد غلظ في شيء تغليظه في افك
عائشة رضي الله تعالى عنها   فان قلت نجد بين الفقهاء حاصلا ان بين
كلام الفقهاء وبين القاعدة المذكورة تناقضا وهذا مما استشكله التفتازاني
في شرح العقائد وقد اجيب عنه بان القائلين بالاكفار غير القائلين بتلك
القاعدة فلا تناقض قيل يفصح عن ذلك كلام المص في المواقف حيث
جعل تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها بدليل ثم اورد مقالة
مخالفة وفصل المواضع التي اكفر فيها بعضهم بعضا واجاب عنها محافظة
على تلك القاعدة   مع ان الامدي ذكر انه لا وجه لايراده ههنا اذ الجواز
غير الوقوع والكلام في الوقوع دون الجواز على ان فيه ارادة طريق
للجواب اذ يجوز ان يكون الفقهاء الذين يكفرون القائل المذكور من نفاة
الجواز سمعا بل المناسب ان يقال مع كونه ليس في هذا القول شيء من الامور
المذكورة فتدبر   وهل يجوز ان يرى في المنام لا مدخل لهذا في المرام
في هذا المقام   وان لم يكن رؤية حقيقة يشعر بانه اذا كانت رؤية
حقيقة لكان ادعاء ان لا يكون مانع وليس كذلك كما لا يخفى   مبني على انه
جواب بمنع قول السائل ليس فيها شيء من الامور [illegible] قيل لا يكفي
مطلق الفهم بل لا بد ان يفهم بطريق المطابقة لانهم صرحوا بان لازم الكفر ليس بكفر
بل التزامه الا ان يدعى الفهم بطريق المطابقة او يقال ان اللزوم اذا كان ظاهرا
فهو التزام كما قيل في قول النصارى بالاقانيم الثلثة انتهى فتدبر
بناء على دعوى المكالمة شفاها الاولى التكليم ولعل التكليم شفاها كناية
عن التكليم بلا واسطة والا فظاهره يستلزم الجسمية والجارحة تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وقد مر انه كفر فلا يصح ان يكون منصب النبوة انما يثبت لو ثبت

انه

انه لا يكلم الله تعالى الا مع نبي وذلك محل تردد كما ذكره الفاضل العصام عند الكلام
على قول الملا العلام قال كذلك الله يخلق ما يشاء في اوائل آل عمران في قصة
مريم ثم اقول يحتمل ان يكون التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى الرؤية
في الدنيا فانها منصب النبوة بل اعلى مراتبها حيث لم يتيسر لموسى عليه السلام
قال الله تعالى لن تراني يا موسى بل لم يتيسر الا لنبينا عليه السلام ليلة المعراج
وقد اختلف فيه ايضا قال التفتازاني في شرح عقائده والصحيح انه عليه السلام
انما رأى بفؤاده لا بعينه ففي تلك الدعوى دعوى التسوية مع نبينا خاتم
الانبياء عليه السلام بل دعوى الافضلية منه ايضا وفي الطريقة المحمدية
وقد ذكر في شرح المقاصد ان الاجماع منعقد على ان الانبياء افضل من الاولياء
وذكر في شرح العقايد ان تفضيل الولي على النبي كفر وضلال كيف وهو تحقير للنبي
وخرق للاجماع انتهى قال المص رحمه الله تعالى والتوبة واجبة لا يخفى ما في ايراده
ههنا من اللطف فكانه قال المخالفة لاهل السنة اما كفر واما ابتداع فيجب
التوبة عنهما بلا النزاع   الندم على المعصية من حيث هي معصية
في شرح المقاصد معنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل
ولا بد من هذا القطع بان مجرد الترك كالماجن اذا مل مجونه فاستروح
الى بعض المباحات ليس بتوبة ثم قال وعلامته طول الحسرة والحزن
وبكاء الدم ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام
وتامل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة
اذا قدر عليها اما ظرف للمقارنة المدلول عليها بقوله مع العزم اي مقارنة
العزم للندم انما يكون عند القدرة على المعصية واما عند عدم القدرة عليها
فلا يشترط تلك المقارنة بل يكفي مجرد الندم وهذا هو الموافق لكلام امام

الحرمين كما في شرح المقاصد ولا نقله الشريف في شرح المواقف عن الآمدي
واما ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله ان لا يعود اي يجب العزم على ان
لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض عليه الآفة كالجب على الزنى
والخرس على القاذف انه يعزم على ان لا يفعل اي لو فرض وجود القدرة وبهذا
يشعر قول المص في المواقف من ان الرأي المحجوب اذا ندم وعزم على ان
لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم كما في شرح المقاصد
فتدبر لخروج الندم على المباحات اي لخروجه عن التوبة وعدم كونه
من افرادها وفيه ان المتعارف تعليل التقييد باخراج ما عدا المقيد عن التحديد
لا تعليله بخروجه عن المحدود ويمكن حمله على المتعارف بالتكلف وكذا الكلام
في نظائر الآتية فتدبر لا مدخل له في اصل التوبة قال الآمدي اذا اتى
بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن
المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين
لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان
فاتى باحديهما دون الاخرى كذا في شرح المواقف هما ليسا بشرطين
اما الاول فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدله والله تعالى مقلب القلوب
قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة
الآتي بها في وقت عدم المعصية في امره في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب
الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى واما الثاني فلان النادم اذا
لم يبعد عهده ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام
الحكمي مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في
التكليف باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين واقتران الذنب

عاده

عاده لما سبق مع بعض التفصيل لانها عبادة مستقلة منقضية
لا يخفى ان كونها كذلك لا يستلزم ان لا يبطلها اقتران الذنب فان العبادات المستقلة
المنقضية قد تبطل باقتران بعض من الذنوب كالارتداد والعياذ بالله وكالمن
والاذى يبطل بهما الصدقات كما قال الله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى
وفي صحة التوبة الخ تفصيل المقام على ما يستفاد من شرح المواقف
ان الندم على ذنب ان لم يكن لقبحه فاما ان يوجب ذلك العموم في الذنوب و
الاوقات لعموم العلة المقتضية للندم اولا يوجب فمن ذهب الى الاول قال
بعدم صحة التوبة عن بعض المعاصي وفي بعض الاوقات ومن ذهب الى الثاني
قال بصحة التوبتين واما هذا مذهب الاشاعرة وفي شرح المقاصد المذهب
انه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع
على ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت
توبته واسلامه وايضا ليست التوبة عن المعاصي الا الرجوع عنها والندم
عليها والعزم على ان لا يعودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم
عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح
مع الاصرار على قبيح آخر واجيب بان الشامل للكل هو القبيح لا قبحها
والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الندم عن القبائح
وان اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي
بامور تنضم اليه كعظم المعصية او قلة غلبة الهوى فيها فيبعثه ذلك الترجيح
على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجيح الداعي
بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق فيه الترجيح
لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم

على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل لحسنه قد يترجح البعض فيخصص بعض
الافعال بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الاخر كون ايقاع هذا البعض لا لحسنه
غايته انه حصل للداعي الى هذا الفعل لحسنه رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل
الاخر هذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب اخر
يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح اخر انتهى   مثلا ان يترك اي
مثلا ان يندم على ذنب مع العزم على ان يترك ذلك الذنب سنة وان لا يعود
اليه في تلك السنة دون ان يعزم على ان لا يفعل ابدا وهذا غير ما اشرنا اليه
قبل فانه فيما اذا تاب وعزم على ان لا يفعله ابدا ثم يفعله فسقط ما قيل انه
ذكر في المواقف الخلاف فيه كما فيما قبله ولم يشار الى اشتراكهما في الدليل يدل
على ما قلنا ما ذكر هاهنا من الحكم بعدم الصحة بلا خلاف والاستدلال بما في
في التوبة وما ذكر في المواقف من الحكم بالخلاف وبالصحة كما لا يخفى قال
المص رحمه الله تعالى والامر بالمعروف ما يعرفه الشارع ويستحسنه وهو ما امر به
الشارع وقد جرت عادة المتكلمين بايراد هذا البحث في كتبهم مع انه
من الفروع عندنا كما في المواقف لما يشبه التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية
والاخلال بالواجب كما في شرح المقاصد ويشعر به ذكر المص عقيب التوبة
اولانه لما شاع بين الناس فيه اختلافات تفضي الى رفض كثير من قواعد
الاسلام ذكروه في اواخر كتبهم تنصيصا على ما هو الحق الحقيق لكنه لو عطف
عليه النهي عن المنكر لكان اولى واوفق ولعله تركه لادراجه في الامر بالمعروف
بناء على ان النهي عن المنكر يؤول الى الامر بتركه وترك المنكر معروف كما في
بعض الشروح وقيل كان المنكر عند المص هو الحرام فلا يجري فيه التفصيل المذكور
فتامل   اي شرط وجوبه وندبه قيل قال المص في المواقف ولوجوبه شرطان

عدم

عدم التأدية المذكورة وعدم التجسس فتعميم الشريف على ما ينبغي وانت خبير
بان شرطية عدم التأدية المذكورة لندب الامر بالمندوب وندب النهي عن المكروه
ايضا من اجلى البديهيات فالتعميم اولى وافيد واما ما في المواقف فمن باب الاكتفاء
فان علم او لعل العلم هاهنا بمعنى التصديق مطلقا سواء كان يقينيا
او ظنيا فانه ان ظن انه يؤدي الى الفتنة ايضا لم يجب ولم يندب ولذا قال
في المواقف احد الشرطين ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران الفتنة والا
لم يجب اي وان لم يظن انه لا يصير موجبا لثوران الفتنة سواء ظن انه يصير
موجبا لا او علم او شك فيه لم يجب على قياس ما يجيء من الشارح
بل ربما كان حراما هذا يشكل بما في شرح المقاصد من ان هذا الاشتراط انما هو
في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن انه يقتل   وفي الاخير
وهو الشك في القبول وعدمه اي في عدم وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر في صورة الشك في القبول وعدمه تامل ونظرا الى الوجوب
في تلك الصورة ايضا ولذا قال في المواقف لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى الحق
فان المفهوم منه انه اذا ظن الافضاء الى الحق او شك فيه يجب وفي شرح المقاصد
ومن شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر تجويز التأثير بان لا يعلم قطعا عدم
التأثير لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني ويفهم منه ايضا انه اذا ظن التأثير
او شك فيه يجب قال المص رحمه الله تعالى ولا يجوز التجسس لقد احسن
حيث جعله مسئلة ولم يعطفه على ما قبله بان يقول [illegible] وان لا يتجسس
حتى يكون من شروط الامر بالمعروف كما فعله في المواقف   انه كان يكره الاظهار
المنكرات هذا لا يدل على الحق وهو عدم جواز التجسس فان اظهار منكرات
الغير امر وتجسسها امر اخر والكلام في الثاني دون الاول والمناسب ما في المواقف

وهو قوله وقد علم [illegible] من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات

بل يسترها ويكره اظهارها قال المص رحمه الله تعالى ثبتك الله على هذه العقايد

خطاب عام لكل من قرا هذا الكتاب ودعا شامل لهم على الوجه

المستطاب او هو خطاب لنفسه بطريق التجريد وطلب للثبات من

الملا الجديد قال بعض الشارحين هذا الكتاب اخر ما الفه المص فانه

لما اتم كتبه قضى بعده اثني عشر يوما واعلم ان ما اتى به المص في هذا الكتاب

هو الذي فصله في خطبة المواقف ثم اجمله في خاتمته وختم به الكلام

اسكنه الله تعالى درجته في عليين وحشره في زمرة الشهداء والصديقين

تحت لواء سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين

تم